ARNOLD TOYNBEE

STORIA E RELIGIONE

ALLE RADICI DELLE CIVILTÀ

RIZZOLI

STORIA E RELIGIONE

Le religioni e la storia del mondo. Il significato del sacro e del divino, il pensiero umano di fronte al problema della morte attraverso i tempi e nelle diverse società. Sono i temi dominanti di questo libro di Arnold Toynbee, uno dei maggiori e più originali storici del nostro secolo. La nascita e lo sviluppo delle religioni superiori in Oriente e in Occidente, l'ebraismo e il cristianesimo, il buddhismo e l'Islam: il percorso della riflessione di Toynbee è illuminato da un'erudizione e da una cultura eccezionali per vastità e profondità. L'analisi spazia dagli assiri all'impero romano, dalle dispute religiose del Seicento all'illuminismo, spiegando l'intreccio tra religione e politica, tra religione e progresso tecnico, tra religione e bisogni dell'uomo. Il discorso non è però solo scientifico: il libro è anche la testimonianza di un sofferto cammino personale, che mette Toynbee, pensatore della storia, a confronto con la sua qualità di uomo e lo conduce a valutare il potere, rilevante ma non decisivo, della scienza di fronte ai grandi interrogativi dell'esistenza sui destini umani, sul rapporto tra il Bene e il Male, sul senso ultimo e profondo della storia.

ARNOLD TOYNBEE

(Londra 1889-1975) è stato docente di Storia bizantina e greca, e in seguito di Storia internazionale, all'Università di Londra, membro dell'Accademia britannica e direttore di studi al Royal Institute of International Affairs. Tra le sue opere pubblicate in Italia (oltre ad alcune edizioni parziali del suo *A Study of History*, dodici volumi composti dal 1934 al 1961): *Il mondo ellenico* (1967); *La città aggressiva* (1972); *Il racconto dell'uomo* (1977); *L'eredità di Annibale* (1981-1983).

Grafica di Renzo Giust

34.313

L. 35.000

Arnold Toynbee

Storia e religione

Rizzoli Editore
MILANO 1984

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Questo libro ha avuto origine da due corsi che tenni nell'ambito delle *Gifford Lectures*, all'Università di Edimburgo, negli anni 1952 e 1953. Quando quell'ateneo mi fece l'onore di invitarmi quale relatore delle *Gifford Lectures* e mi chiese di proporre un soggetto, suggerii di affrontare la discussione di questo tema: il barlume dell'Universo che possiamo cogliere quando ci poniamo nella prospettiva dello storico. Ma dopo averlo proposto mi sentii piuttosto intimidito dall'idea di affrontare questo argomento, e ancor più imbarazzato quando seppi che era stato accettato. Lo avevo suggerito, infatti, perché nel corso della mia esistenza avevo raggiunto il momento in cui la domanda «qual è il mio modo di intendere la religione?» esigeva da me una risposta, ormai troppo assillante perché potessi più a lungo rimandarla o ignorarla. Avrei forse potuto continuare a eluderla se questa domanda mi si fosse affacciata in termini meramente personali, in quanto non avrebbe in tal caso assunto molta importanza o rivestito grande interesse per gli altri. Ritengo invece, da quanto mi incalzava, di essere stato allora partecipe di una delle esperienze più vere e profonde della generazione di uomini dell'Occidente che è la mia. Noi occidentali siamo stati costretti a ricordarci della religione per via dell'esperienza traumatica dell'avversità che ci è toccato vivere e ci ha risvegliato col suo tocco stimolante. Questa nostra comune esperienza ci ha ispirato il bisogno impellente di una disamina del significato di quel tenue barlume di «realtà» che a ognuno di noi è dato cogliere nel mentre seguiamo il nostro modo di vivere.

Il titolo del celebre libro di sir Thomas Browne, *Religio medici*, dimostra che anch'io come lui avrei potuto benissimo definire il mio argomento con queste due parole — *religio historici* — se i titoli latini per testi scritti in inglese fossero ancora tollerati dai lettori di oggi.

Storia e religione ripercorre necessariamente parte del cammino già tracciato in *A Study of History*. Questo testo ha un formato

più ridotto: perciò nei capitoli che trattano argomenti già discussi nell'opera citata ho inserito note che rimandano all'opera più completa per i lettori interessati a addentrarsi in un discorso più particolareggiato e specialistico. In questa versione più sommaria della materia non ho potuto ripetere i chiarimenti riguardo il significato dei termini che uso né illustrare le opinioni da me sostenute con cartine e argomentazioni. Sono stato costretto a esporre le mie tesi spoglie di ogni supporto, e questo può forse dar l'impressione che io scambi le mie personali opinioni per *choses jugées*. So bene che in questi due lavori non ho fatto che esporre uno dei tanti punti di vista tra le molte possibili alternative. Il mio obiettivo quando scrivo è di porre delle domande, suscitare problemi, non di stabilire dei dogmi. Se qualche passo del mio libro darà l'impressione di essere perentorio o dogmatico avverto che ciò è dovuto alla eccessiva concentrazione della materia che mi ha imposto la sintesi, non alle illusioni dell'autore sulla validità delle sue tesi.

Mentre scrivevo questo libro, ho provato la piacevole sensazione del ricordo costante di due felici periodi della mia vita trascorsi all'*Institute for Advanced Study* di Princeton nel corso dei quali ho avuto modo, grazie all'ospitale accoglienza dell'istituto e alla generosità della *Rockefeller Foundation*, di preparare le mie lezioni, e inoltre dal ricordo dei due bei mesi che ho passato a Edimburgo insieme con mia moglie mentre tenevo queste lezioni. Ripenso soprattutto con gratitudine alle amicizie che abbiamo stretto grazie alla cortesia con cui siamo stati ricevuti. Molte pagine mi sarebbero necessarie se volessi menzionare tutti i nostri amici di Edimburgo, ma non posso esimermi dal ricordare almeno sir Edward e Lady Appleton, il dottor Baillie e sua moglie. Nonostante il nostro soggiorno sia trascorso troppo rapidamente per la gioia che ne traevo, il ricordo che ce ne rimane sarà sempre un bene prezioso per mia moglie e per me, nel tempo che ci resta ancora da vivere.

Quando ho riletto prima della pubblicazione del libro il capitolo diciannovesimo e il capitolo ventesimo ho avuto il privilegio e il piacere di ascoltare l'opinione e le critiche del reverendo Henry P. van Dusen, presidente dell'*Union Theological Seminary* e del reverendo E. H. Robertson, che dirige le trasmissioni religiose della BBC. Nessuno di questi due miei acuti critici ha però la responsabilità della redazione definitiva nella quale questi capitoli sono ora presentati al lettore: li ringrazio perché sono consapevole dell'aiuto che mi hanno prestato e riconoscente per la benevolenza dimostratami nel trovare il tempo necessario a leggere queste pagine nella loro prima stesura.

Questo libro, come *A Study of History*, è stato dattiloscritto da

Miss Bridget Reddin con la sua abituale cura e abilità nel decifrare il mio manoscritto originale zeppo di correzioni.

Mia moglie ha reso oltre che a me anche al lettore un enorme servigio redigendo l'indice analitico che è la chiave non solo per capire i nomi citati nel testo ma anche per l'interpretazione corretta delle idee e degli argomenti ivi esposti. E durante la stesura di quest'opera mi ha sempre aiutato in tutti i modi e in molte occasioni.

Dicembre 1955 A.T.

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Questo libro, il «grosso» dell'opera, è sostanzialmente la ristampa del saggio *An Historian's Approach to Religion*, pubblicato per la prima volta nel 1956, e nato dalle *Gifford Lectures*, un ciclo di lezioni che il mio defunto marito Arnold Toynbee tenne a Edimburgo nel 1952 e nel 1953. Su richiesta del fondatore delle *Gifford Lectures*, al professore incaricato di tenere quei corsi era fatto divieto di basare ciò che aveva da dire su qualunque forma di «religione rivelata». Non mi è parso dunque incongruo aggiungere in appendice alla nuova edizione l'articolo finora inedito *A tentoni nell'oscurità* (*Gropings in the Dark*), in cui Arnold espone le sue vedute personali in materia di religione. Toynbee scrisse l'articolo nel settembre del 1973, appena dopo aver terminato di scrivere la sua opera, pubblicata postuma, *Il racconto dell'uomo*. Fu perciò questo il suo ultimo tentativo di esporre le sue idee riguardo il mistero dell'universo e la natura di quella che a lui piaceva chiamare «la suprema realtà dello Spirito».

Come rivela il titolo del saggio, Arnold non credeva di aver trovato la soluzione di questi misteri, ma, essendo l'uomo che era, si sentiva in diritto, ed era di fatto costretto, a render noti al pubblico i risultati cui lo portava la sua attività speculativa. Il suo modo di accostarsi ai problemi religiosi era un approccio di tipo intellettuale. Non gli riuscì mai di compiere il salto definitivo all'atto di fede, quindi non suscettibile di verifica, che gli avrebbe consentito di accettare come credo e regola di vita il cristianesimo o un'altra delle grandi religioni rivelate alle quali sempre si rivolse il suo interesse e alle quali dedicò la sua opera scrivendone in molti libri e articoli.

I genitori di Arnold erano (o almeno egli supponeva fossero stati) cristiani fedeli all'ortodossia, di tendenze moderate. C'era però tra i suoi parenti una persona diversa, un prozio, capitano della marina mercantile a riposo, di opinioni niente affatto moderate, anzi così radicalmente evangeliche da sembrare al pronipote

che egli quasi identificasse il papa di Roma con il diavolo. Arnold da bambino veniva regolarmente condotto alle funzioni e raggiunse quindi una totale dimestichezza con la Bibbia e con la liturgia anglicana. Mi diceva spesso di essere contento di poter contare su questo retroterra culturale acquisito nell'infanzia: come scrive nell'articolo qui pubblicato col titolo *A tentoni nell'oscurità*, era impregnato di cristianesimo. E mi diceva ancora (come del resto ha scritto nel più autobiografico dei suoi libri, *Experiences*, ideato quando si avvicinava agli ottant'anni) che neanche da bambino aveva mai potuto credere alla Immacolata Concezione. Negli anni del liceo cominciò a definirsi agnostico (mai si qualificò con l'epiteto di ateo). E questa è rimasta la sua posizione fino alla morte. In *Experiences* si è sforzato di chiarire che, qualunque cosa potesse accadergli al momento di morire, l'agnosticismo era l'opinione autentica, il modo di pensare che aveva guidato tutta la sua esistenza di adulto. Comunque egli abbia scelto di definirsi, è palese che egli fu in vita un uomo profondamente religioso e il suo atteggiamento si può sintetizzare citando, come lui spesso amava fare, l'affermazione del senatore romano Simmaco nel corso di un dibattito con sant'Ambrogio, che così suona: «Non può esserci una sola strada per accostarsi al cuore di un mistero così grande». Penso però che invidiasse le persone che sono capaci di accettare appieno e di far propria una delle «religioni superiori». È stato sul punto, infatti, di aderire al credo del cattolicesimo romano, quando la sua prima moglie, Rosalind Murray, si convertì a tale fede: suo figlio Lawrence seguì la scelta della madre e fu mandato a scuola all'Ampleforth College. Arnold strinse amicizia con molti monaci di Ampleforth che gli furono vicini rimanendogli amici anche quando ormai era chiaro che mai avrebbe potuto mettere a tacere i suoi dubbi e farsi cattolico. (Io però dubito, anche se è solo un mio sospetto e quindi non lo posso esprimere che tra parentesi, che l'influenza esercitata su di lui dallo zio Henry abbia avuto qualcosa a che fare con questo suo rifiuto: e penso — è sempre una mia opinione — che l'influenza dello zio su di lui bambino sia in qualche modo responsabile della sua esplicita convinzione che gli altri siano altrettanto sensibili al pungolo della coscienza come lo era lui.) Durante i quattordici mesi che egli trascorse ricoverato alla Purey Cust Nursing Home a New York, tra il primo attacco che lo colse e la morte, penso abbia ancora una volta tentato di penetrare il mistero dell'Universo, benché la difficoltà di parola e l'impossibilità ormai di scrivere in maniera comprensibile gli rendessero difficile comunicare agli altri pensieri e sensazioni. Ma non posso non rilevare la gioia che mostrava quando gli faceva vi-

sita uno dei suoi amici cattolici: non penso tuttavia che questo significhi fosse più vicino a una conversione *in extremis* di quanto non lo fosse al tempo in cui scriveva *Experiences*, qualche anno prima. Perché era anche sempre contento di vedere il cappellano del Purey Cust, vescovo anglicano ormai a riposo, ed è vero che faceva più sforzi per parlare con lui che con chiunque altro lo venisse a trovare.

Molte idee che egli espone in questo articolo, *A tentoni nell'oscurità*, sono già trattate e ampiamente discusse nel testo qui proposto e nel capitolo di *Experiences* intitolato *Religione: quello che io credo e quello in cui non posso credere*. In opere più recenti (per esempio, nel suo libro intitolato *Surviving the Future*) ha talora espresso l'opinione che ogni creatura umana ha un suo credo religioso, lo ammetta o no; e in tutti i suoi scritti di argomento religioso ha spiegato che riteneva l'amore l'elemento più importante nella vita, in definitiva la sua *raison d'être*. Nel capitolo dedicato alla religione, in *Experiences*, si rivela la tendenza a ritenere la versione marcionita del cristianesimo più accettabile di quella ortodossa. Mentre stava scrivendo *Il racconto dell'uomo* cominciò a considerare inaccettabile il concetto di un dio sovrapersonale, onnipotente e misericordioso a un tempo, e si illuse di credere che altri uomini viventi come noi nell'era post-cristiana fossero d'accordo con lui. Egli tratta questo problema appunto nell'articolo qui annesso *A tentoni nell'oscurità*. Benché questo articolo sia dunque in gran parte la ripetizione di cose da lui già dette altrove, non mi pare inutile pubblicarlo perché vi espone alcune nuove idee e fa alcune ammissioni su se stesso che credo non abbia mai fatto prima.

L'articolo si divide in quattro sezioni di diversa lunghezza. Nella prima, intitolata «Il Sé» ha spiegato che la sua concentrazione sul lavoro, proprio quella che lo rendeva così straordinariamente produttivo, si può spiegare col fatto che preferiva tenere la mente occupata in attività creative quali scrivere e prendere appunti in vista della successiva stesura di un'opera piuttosto che concentrarsi nella meditazione come ci si sarebbe potuti aspettare da uno come lui arrivato all'età di 84 anni, se fosse stato, ad esempio, un indù.

Egli attribuiva questa sua predilezione quando era in vita al desiderio di «sfuggire a un altro incontro con la suprema realtà dello Spirito» di cui aveva avuto tre esperienze nel corso della sua esistenza (due le descrive in *Experiences*). In questo sembrava condividere l'intuizione di Samuel Johnson che «è in verità terribile cadere preda del dio vivente», e con suo grande stupore quando rifletteva razionalmente. Ammetteva altresì che la concentra-

zione sul lavoro è un modo per tenere occupata la mente non meno puerile che guardare la televisione — un'abitudine che ha sempre «arrogantemente disprezzato».

Nella seconda sezione, più ampia, di *A tentoni nell'oscurità*, intitolata «L'esistenza», espone alcune nuove idee sulla presenza, nella biosfera, della vita, della coscienza, dell'amore, che egli riteneva avessero in stadi successivi colto l'occasione di «invadere» la biosfera. Alla fine di questa sezione scrive che «uno scienziato potrebbe dimostrare che dico sciocchezze. Nondimeno mi avventuro a parlare [...] perché il problema dell'esistenza riguarda tutti gli esseri umani, non solo la minoranza competente degli scienziati».

Le altre due sezioni dell'articolo, intitolate rispettivamente «Il male» e «L'assoluto», non contengono quasi nulla di nuovo, quasi nessuna idea che non avesse già espresso prima, ma le sue argomentazioni sono qui molto convincenti, stringate, puntellate di riferimenti e citazioni dalla Bibbia e dalle scritture sacre di altre religioni.

È forse necessario da parte mia un breve cenno per chiarire che cosa mio marito intendesse dire quando scriveva della coscienza a proposito dell'uomo e degli altri animali e sulla distinzione che egli fa tra le due specie. Intende dire essenzialmente che l'uomo è conscio, mentre gli animali non lo sono, del suo essere mortale. La coscienza dell'uomo pare significhi per lui anche la libertà di scelta che negli animali non è così evidente, in ogni caso non nella stessa misura. Egli fa risalire l'inizio della sua personale consapevolezza all'età di circa due anni; penso che ciò sia dovuto al ricordo che egli aveva di un episodio accaduto l'estate successiva al suo secondo compleanno, mentre si trovava al mare, nel Galles, con i genitori. Un giorno egli sfuggì deliberatamente all'attenzione della sua bambinaia per gettarsi in mare, e la sua coscienza gli disse (poco dopo se non proprio sul momento) che il suo gesto non era giusto poiché aveva molto angustiato la bambinaia.

Mio marito inoltre non mostrò mai eccessivo interesse per gli animali, benché abbia sempre cercato di non uccidere neanche un insetto. La sua relativa ignoranza del mondo animale e del comportamento degli animali spiega forse perché, in questo articolo, *A tentoni nell'oscurità*, descriva gli animali «feroci», quali le tigri e gli squali come incarnazioni del male, sebbene non siano malvagi come sono invece gli uomini quando diventano predatori. Il riferimento agli animali predatori come a qualcosa di malefico sembra ignorare la «legge dell'equilibrio in natura» e le conseguenze della sovrappopolazione che si verificherebbe se gli animali non si dessero la caccia tra loro così come si cibano di piante e di erbe. Non so

se i suoi occhi fossero chiusi di fronte a tali conseguenze, ma ritengo più probabile che considerasse l'esistenza e il comportamento dei predatori come uno di quei mali innati dell'universo che lo indussero alla fine a concludere che il concetto di un Dio creatore onnipotente ma amoroso sia impossibile da accettare.

Maggio 1978

VERONICA TOYNBEE

PARTE PRIMA

L'ALBA DELLE RELIGIONI SUPERIORI

CAPITOLO PRIMO

LA PROSPETTIVA DELLO STORICO

Quando un essere umano volge lo sguardo all'universo, la sua visione del mistero non può essere che fugace, solo un barlume, fors'anche illusorio. L'uomo che osserva è tenuto a prendere le sue direttive di orientamento dal punto nello Spazio e dal momento nel Tempo in cui si trova: è quindi costretto all'ego-centrismo, poiché questo è uno dei costi di essere una creatura vivente. Quindi, la sua percezione è inevitabilmente parziale e soggettiva. Non solo. Se tutti gli esseri umani fossero repliche esatte di un unico modello-tipo come lo sono i pezzi identici di una macchina prodotta in serie, la visione umana della Realtà sarebbe assai miseramente limitata. Per fortuna, non è così. La nostra condizione umana non è tanto trista, perché l'uniformità della Natura è attenuata dal vario manifestarsi delle singole personalità. Ogni persona ha in sé qualcosa di unico, e ogni scelta di vita, quale si manifesta in una professione, ha la sua peculiare esperienza, il suo modo di vedere e di accostarsi al mondo. Vi è, ad esempio, l'approccio del medico al mistero dell'universo (*religio medici*); e vi è l'approccio del matematico, del marinaio, dell'agricoltore, del minatore, dell'uomo di affari, del pastore, del falegname, e una folla di altre figure. Tra i tanti, c'è anche l'approccio dello storico (*religio historici*). E l'intelletto umano collettivo, raffrontando le osservazioni e mettendo insieme le esperienze individuali e professionali, può ampliare un poco la visione dell'Uomo, a vantaggio di ciascun uomo e di tutti gli uomini. Ogni riferimento, da qualunque punto di vista provenga, può essere un aiuto allo sforzo collettivo: questo libro è un tentativo di descrivere non la religione personale del suo autore, ma la vaga, fugace immagine dell'Universo che gli storici, tali come lui di professione, riescono a cogliere dal posto di osservazione in cui vengono a trovarsi seguendo la via della disciplina storica. Ogni storico ha indubbiamente un proprio angolo visuale: e ci sono anche varie scuole di pensiero che hanno vedute diverse, caratteristiche e persino settarie. Dobbiamo esaminare queste dif-

ferenze tra una scuola di storici e l'altra, ma è forse meglio vedere prima che cosa tutti gli storici, per il semplice fatto di essere storici, abbiano in comune.

Il mestiere di storico, comunque lo si intenda, è un tentativo di correggere l'ego-centrismo che è uno dei limiti e delle imperfezioni intrinseci non soltanto alla vita umana, ma a ogni vita sulla faccia della terra. Lo storico arriva al suo punto di vista professionale cercando, consapevolmente e deliberatamente, di spostare il proprio angolo visuale dalla iniziale posizione ego-centrica, a lui naturale in quanto creatura vivente.

Il ruolo dell'ego-centrismo nella vita sulla terra è ambivalente. Anzitutto, l'ego-centrismo è evidentemente proprio dell'essenza della vita terrestre. La creatura che vive si potrebbe in verità definire un frammento minore e subordinato dell'universo che, grazie a un *tour de force*, si è parzialmente svincolato dall'inerzia e si è costituito come forza autonoma che lotta, ai limiti delle sue capacità, per asservire il resto dell'universo ai suoi fini egoistici. In altre parole, ogni essere vivente è teso a farsi centro dell'universo e, in questo suo sforzo, entra in conflitto con ogni altra creatura, con lo universo stesso, e con l'energia che crea e sostiene l'universo, vale a dire la Realtà assoluta sottesa ai fenomeni transitori. Questa posizione ego-centrica è, per ogni creatura vivente, una necessità di vita, in quanto è indispensabile alla sua esistenza. Una totale rinuncia alla centralità del Sé comporterebbe, per una creatura vivente, la completa estinzione della potenzialità insita in quel particolare veicolo di vita, in quel luogo e in quel tempo (anche se non significherebbe l'estinzione della vita); l'intuizione di questa verità psicologica è il punto di partenza dell'itinerario intellettuale del buddhismo:

Con la cessazione del desiderio, cessa la comprensione; se cessa la comprensione, ha fine il rientro nell'esistenza[1].

L'ego-centrismo è dunque una necessità di vita, ma questa necessità è anche una colpa. L'ego-centrismo infatti è un errore intellettuale, perché nessuna creatura vivente è in verità il centro dell'universo; ed è un errore morale, perché nessuna creatura vivente ha diritto di agire come se fosse il centro dell'universo. Non ha diritto di trattare le creature sue simili, l'universo, e Dio o la Realtà assoluta come se esistessero semplicemente per soddisfare le richieste di una creatura ego-centrica. Persistere in questa erronea fede e agire in base a essa è appunto la colpa che nel linguaggio della psicologia greca è chiamata *hybris*; e *hybris* è anche l'or-

goglio smodato, criminale e suicida che conduce Lucifero alla caduta (come la tragedia di vivere è presentata nel mito cristiano).

Dato dunque che l'ego-centrismo è sia una necessità di vita sia ad un tempo un peccato che comporta una nèmesi, ogni creatura vivente si trova in un dilemma per tutta la durata della sua esistenza. Una creatura vivente può mantenersi in vita solo se, e fino a che, riesce a evitare il suicidio tramite la auto-affermazione, e l'eutanasia grazie alla rinuncia al Sé.

La via mediana tra i due rischi è stretta come la lama di un rasoio e il viandante deve mantenere l'equilibrio resistendo costantemente alla fortissima tensione di due poli che lo attraggono verso l'abisso tra i quali deve a fatica aprirsi la via.

Il problema che la prigione dell'ego-centrismo pone a una creatura vivente è dunque questione di vita o di morte; è il problema che costantemente assilla ogni creatura umana: e il metodo storico è uno dei tanti strumenti mentali di cui gli uomini si sono dotati per rispondere a questa tremenda sfida.

La prospettiva storica è una delle più recenti acquisizioni del genere umano. È inaccessibile al primitivo, perché non vi si arriva senza l'ausilio di uno strumento che il primitivo non possiede. Presuppone, infatti, la raccolta e la conservazione di dati grazie a cui avviene che la vita di altre persone appartenenti ad altre generazioni e ad altri luoghi rinasca nell'immaginazione dello storico in modo così nitido da consentirgli di riconoscere che questa vita a lui estranea ha avuto la stessa realtà oggettiva, sentito le stesse esigenze morali proprie della vita sua e dei suoi contemporanei, qui e adesso. All'uomo primitivo questo strumento manca, perché l'invenzione di tecniche per la raccolta e la conservazione dei dati è una delle tante che hanno accompagnato il recente sviluppo delle civiltà verificatosi negli ultimi 6.000 anni dei 600.000, se non forse un milione, di esistenza finora dell'umanità sulla terra. L'uomo primitivo non ha i mezzi di rievocare il passato più in là, nel tempo, del breve momento della tradizione. Vero è che, prima dell'invenzione della scrittura, la facoltà della memoria ha una potenza quale non conoscerà più in seguito: ma l'arco di tempo che controlla, anche nella psiche umana primitiva, è relativamente breve, tranne per quanto riguarda la ripetizione dei soli nomi di una genealogia. Oltre questo circoscritto orizzonte mentale, l'intero passato si confonde in un'«Età degli Antenati» indistinta e nebulosa. Nell'ambito di quest'angusta prospettiva di memoria priva di supporto, l'uomo primitivo non ha né l'apertura mentale né gli strumenti intellettuali per uscir fuori dall'innato ego-centrismo dello Uomo. Per il primitivo il passato — e perciò anche il futuro, che

la mente umana può immaginare solo per analogia con un passato già diventato immagine — è semplicemente la ristretta, rada, penombra del suo presente.

Al contrario, l'arte di raccogliere e conservare dati rende l'uomo che vive un processo di incivilimento capace di vedere gente vissuta in altri tempi e in altri luoghi, non semplicemente come l'antecedente del suo esistere qui e ora, ma come suoi interlocutori e suoi pari — per così dire i suoi «contemporanei sul piano psicologico». Egli sa riconoscere che, a questi altri uomini nel loro diverso tempo e luogo, la propria vita sembrava fosse il centro dell'universo, come la vita della sua generazione pare esserlo ai suoi contemporanei in questo momento e in questo posto.

Inoltre, quando l'uomo partecipe del corso della civiltà fa della storia la sua professione, non soltanto coglie intellettualmente in modo corretto il senso che una generazione passata aveva della propria importanza, ma penetra in modo simpatetico nelle emozioni dei predecessori. Può farlo, perché l'impulso che spinge lo storico a studiare i documenti del passato è una curiosità disinteressata, una curiosità che va oltre i limiti entro i quali ogni creatura vivente è vincolata a provare curiosità per il suo ambiente solo ai fini della propria sopravvivenza. A New York, dove io sono oggi, nel 1956, ad esempio, uno storico non può vivere né fare il suo lavoro se non condivide l'interesse autodifensivo del suo prossimo per il frenetico traffico motorizzato delle strade del nostro tempo; ma lo storico si distingue da un qualunque pedone suo simile del 1956 per il suo gusto rivolto anche ai veicoli «storici», che corsero un tempo su quelle stesse strade trainati da cavalli, nonostante sia oggi impossibile che questi mezzi di trasporto del passato lo colgano di sorpresa e lo travolgano.

Questo margine di curiosità (superflua da un punto di vista utilitaristico) pare proprio sia una delle caratteristiche che distinguono, non solo gli storici, ma tutti gli uomini dalla maggioranza delle altre creature viventi. Proprio questa facoltà psichica specificamente umana ispira l'uomo nel procedere della civiltà ad approfittare del vantaggio offertogli dalla accumulazione di dati per liberarsi parzialmente, sul piano intellettuale, dall'innato ego-centrismo della creatura vivente. Il margine di curiosità eccedente dell'umana natura, che lo storico volge a interesse professionale, ci indica fors'anche che questa capacità di rompere con l'innato egocentrismo è uno dei diritti naturali e la missione dell'umanità stessa. È comunque evidente che lo spirito umano è di fatto in grado di liberarsi del suo ego-centrismo non appena volga il suo interesse alla vita di altri popoli — vissuti in altri tempi e in luoghi diversi —

per amor loro. Una volta, infatti, che un essere umano si sia reso conto che questi altri esseri umani, nel loro tempo e nel loro luogo, hanno *altrettanto* diritto della sua generazione, adesso e qui, di comportarsi come fossero il centro dell'universo, deve anche riconoscere che i suoi contemporanei *non* hanno *più* diritto dei predecessori di mantenere questo atteggiamento ego-centrico. Quando moltissime persone, da diversi punti nel Tempo e nello Spazio, rivendicano la stessa pretesa, sostenendo ognuno che il punto particolare nello Spazio e nel Tempo dove egli si trova è il centro dell'universo, se non altro per un suggerimento del buonsenso sappiamo che, se Tempo e Spazio è possibile abbiano un centro, non lo si troverà certo nella posizione, locale e temporale, di una sola generazione appartenente a una particolare comunità umana.

Se consideriamo l'inadeguatezza dei mezzi di comunicazione escogitati dall'uomo prima della rivoluzione industriale esplosa in Occidente meno di due secoli fa, pare molto probabile che l'accumulazione di dati abbia consentito agli storici di trascendere l'egocentrismo nella dimensione del Tempo prima che potessero riuscirci nella dimensione dello Spazio. Un sacerdote sumero, intento a studiare testimonianze nel tempio della divinità personificante la sua particolare città-stato, poté prender coscienza delle precedenti generazioni della sua comunità sentendole come persone reali, vere psicologicamente come la generazione al suo tempo vivente, qualche migliaio di anni prima che un archeologo del moderno occidente, scavando un sito a Tall-al-'Amārnah in Egitto, acquistasse nello stesso senso consapevolezza della realtà della generazione del faraone Ikhnaton in una società vissuta in un ambiente geografico diverso da quello del ricercatore e rimasta sepolta nell'oblio forse per 1.600 anni prima di essere dissotterrata dalla curiosità dell'Uomo del moderno Occidente. La riscoperta di Ikhnaton è un classico successo dell'arte storica di riportare in vita ciò che un tempo era morto: questo controverso personaggio ha, infatti, risvegliato nei suoi riscopritori alcune delle emozioni che aveva suscitato nei contemporanei. E lo storico occidentale del ventesimo secolo che si senta spinto a prender partito pro o contro questo rivoluzionario re-filosofo egiziano si è indubbiamente liberato della prigione dell'ego-centrismo: ma questa capacità di rottura nell'ambito della libertà spirituale è un atto arduo e raro persino sul piano intellettuale, dove è relativamente facile farcela; e, quand'anche si produca sul terreno dei sentimenti, è, nella migliore delle ipotesi, almeno imperfetto.

Un filosofo del moderno Occidente, Benedetto Croce, dice che

«ogni vera storia è storia contemporanea» e ancora che «La contemporaneità non è carattere di una classe di storie [...] ma carattere intrinseco di ogni storia»[2]. L'affermazione crociana significa che persino l'Uomo che procede sulla via della civiltà, relativamente sofisticato a paragone del primitivo, è ancora come quello prigioniero del suo tempo e del luogo in cui vive. È, in effetti, prigioniero in due sensi.

Lo è nel senso oggettivo che il suo unico supporto per avere una visione del corso superiore del fiume della storia è un osservatorio in costante movimento: come fosse un marinaio issato sul colombiere di una navicella intento a scrutare, in bilico, mentre la barca su cui viaggia procede, il corso inferiore della corrente che continua a sua volta a scorrere mutando. È questa la ragione che ha spinto ogni successiva generazione di storici occidentali, nell'età moderna, a scrivere la sua storia della civiltà greco-romana. Ogni successiva generazione vede questo identico episodio della storia passata in una nuova prospettiva, imposta dal passaggio alla posizione storica della generazione vivente in quel particolare momento, dalla posizione che era stata dei suoi predecessori. Questa nuova prospettiva pone i tratti familiari di un vecchio paesaggio in una relazione nuova l'uno rispetto all'altro; ne valuta altrimenti l'importanza; e mette anche in luce aspetti prima invisibili mentre relega nell'ombra punti di riferimento prima considerati fondamentali.

Lo storico è prigioniero del suo tempo e del luogo in cui vive anche in senso soggettivo. Abbiamo appena osservato quanto bravi siano stati gli storici del nostro moderno occidente nel riportare in vita il faraone egiziano Ikhnaton, tanto da sentirsi spinti anche loro, come gli egiziani suoi contemporanei, a provare forti emozioni nei suoi confronti. Tuttavia essi non possono provare per lui gli stessi sentimenti che animavano gli egiziani suoi contemporanei. Il loro sentire nei confronti di questo personaggio egiziano resuscitato, che fu in vita una figura tanto controversa, trae alimento non dalle dispute filosofiche, religiose, politiche che travagliarono l'Egitto del Regno Nuovo nel XIV secolo a.C., ma dalle polemiche in corso negli anni che vivono gli storici nella società dei loro giorni. Essi hanno scritto di Ikhnaton, a suo favore o contro di lui, con qualcosa dell'animosità che avrebbero mostrato scrivendo di Lenin o di Hitler o di Churchill o di Franklin Delano Roosevelt. In altre parole, hanno trasferito nella loro passione per Ikhnaton un po' della forza del loro sentire nei confronti delle discusse personalità del tempo loro; e, chi più chi meno, a seconda della portata di que-

sto processo di *transfert*, hanno sottratto Ikhnaton al suo ambiente sociale per immergerlo nel proprio.

Anche gli storici di maggior talento si rivelano, a un'analisi attenta, in qualche misura prigionieri. Lo possiamo vedere nel caso di Gibbon il quale, scrivendo *Storia della decadenza e caduta dell'Impero Romano* sembrerebbe a prima vista aver scelto un argomento assolutamente distante dalla vita che conduceva la prospera e fiduciosa generazione della società occidentale nell'epoca che fu anche la sua. Eppure Gibbon era prigioniero del suo tempo e del suo luogo di nascita almeno in tre sensi. Trovò ispirazione alla scelta del suo argomento di studio in una esperienza personale che legava l'impero romano dell'età degli Antonini alla Roma da lui visitata nel suo tempo, nel 1764; riuscì a penetrare con l'immaginazione nella vita dell'impero romano dell'età degli Antonini perché sentiva un'affinità tra quel mondo e la vita della sua generazione nella moderna civiltà occidentale; e aveva interesse a capire se la sua società potesse un giorno esser travolta dal disastro com'era effettivamente accaduto a un'altra società di cui aveva riconosciuto l'analogia con la sua.

La possibilità per lo storico di trascendere l'ego-centrismo non è dunque mai più che parziale e imperfetta; e anche uomini appartenenti alla stessa epoca, ma educati in un ambiente culturale diverso, trovano difficile stimare reciprocamente eredità culturali loro estranee persino adesso che la tecnologia occidentale moderna ha dato loro i mezzi per incontrarsi. Nel mondo attuale, oggi, nel 1956, l'abisso culturale più profondo non è rappresentato dalla frattura tra il liberalesimo occidentale, di matrice giudaica, e il comunismo occidentale, anch'esso di matrice giudaica: ma il chiasmo tra l'intero gruppo giudaico di ideologie e religioni — comunismo, liberalesimo, cristianesimo, Islam e il giudaismo loro progenitore da un lato, e il gruppo buddhaico di filosofie e religioni — induismo post-buddhaico, *mahāyāna*, *hīnayāna* — dall'altro. Nel tentativo di colmare questa frattura, lo storico del nostro tempo ha una funzione da svolgere tanto difficile quanto importante. Lo sforzo di auto-correggersi trascendendo il proprio ego-centrismo, che è l'essenza della sua professione, senza dubbio fallisce sempre il suo scopo; ma è comunque qualcosa di buono, in quanto in certa misura riesce a spostare l'atteggiamento mentale di partenza, e ad allargare l'orizzonte spirituale di una creatura vivente per sua natura ego-centrica.

Trascendere in qualche misura l'ego-centrismo — sebbene certo nel migliore dei casi in modo imperfetto — è perciò un obiettivo comune a tutti gli storici di tutte le scuole. Ma l'orizzonte appena

un poco più ampio che l'angolo visuale dello storico dischiude ha mostrato svariate rappresentazioni dell'universo agli storici delle diverse scuole. Finora, si sono riscontrate due visioni alternative fondamentali.

Una di queste due concezioni vede il ritmo dell'universo come movimento ciclico governato da una legge impersonale. In base a questo modo di vedere, il ritmo apparente del cosmo stellare — l'alternarsi del giorno e della notte e il ciclo annuale delle stagioni — si suppone sia il ritmo fondamentale dell'universo tutto. Questa concezione astronomica della storia consente di correggere radicalmente il pregiudizio di una centralità del Sé, innato in ogni essere vivente; ma lo corregge al prezzo di togliere alla storia il suo senso — quindi spoglia l'universo stesso di ogni significato. Da questa prospettiva astronomica è impossibile per uno storico credere che il suo stesso esistere — adesso e in questo luogo — abbia una qualsivoglia particolare importanza; ed è altrettanto difficile per questo stesso storico pensare che qualunque altra esistenza di un essere umano in un dato momento e in un determinato luogo abbia mai avuto, o possa mai avere, una qualche speciale importanza. Se vogliamo usare le parole di Marco Aurelio, l'imperatore-filosofo di cultura greca, il concetto suona così:

... Ma ancora quest'anima [razionale] va trascorrendo per il mondo tutto quanto e per lo spazio vuoto che lo circonda e per la forma di lui; si distende anche nell'infinità dei tempi e intende i cieli di novelle nascite che fanno nuovo il tutto; con la forza della sua mente l'anima pensa e vede che i posteri non vedranno nulla di nuovo, come nulla di più hanno veduto gli uomini che furono prima di noi. Bensì comprendo che in certa guisa l'uomo di quarant'anni, perché fornito comunque di forza mentale, ha ormai veduto tutto quello che già poteva avvenire, e tutto quello che potrà avvenire, secondo un rapporto di uniformità [3].

Nel mondo greco-romano e nel mondo indiano, nei quali questa era la concezione prevalente, la storia era dunque tenuta in scarso conto. Ecco che cosa dice uno scienziato-filosofo del mondo greco:

Il poeta e lo storico [infatti] non differiscono tra loro per il motivo che questo scrive in versi e quello in prosa (si potrebbero benissimo mettere in versi le *Storie* di Erodoto, infatti, ed esse non cesserebbero di essere storia per la circostanza di essere in versi anziché in prosa): storico e poeta differiscono perché l'uno racconta ciò che è accaduto e l'altro ciò che *potrebbe* accadere. Di conseguenza, la poesia è più filosofica e più nobile [σπουδαιότερον] della storia, in quanto narra l'universale, mentre la storia il

particolare. Ora, rientra nell'universale che un individuo di una certa indole faccia e dica determinate cose secondo i principi della verosimiglianza e della necessità: [...] il particolare si occupa di ciò che ha fatto o ha subito qualcuno, Alcibiade per esempio[4].

Gli indiani, più coerenti dei greci nella loro adesione a questa concezione filosofica, non scrissero opere storiche. I greci, nonostante il loro disprezzo teorico per la storia fosse pari a quello degli indiani, furono spinti dalla loro acuta curiosità intellettuale a studiare la storia, e dal loro raffinato senso estetico a raccogliere i risultati della ricerca in opere di grande valore letterario. Ma a dispetto di questa monumentale produzione di scritti storici greci, la scarsa stima della storia espressa da Aristotele è l'autentico giudizio sulla storia che la maggior parte dei greci nella maggior parte delle epoche della storia ellenica e quasi tutti gli indiani di tutti i tempi avrebbero certo condiviso.

L'altra delle due concezioni fondamentali vede il ritmo dell'universo come un moto non ripetitivo, ma governato dall'intelletto e dalla volontà. La condotta dell'intelletto e della volontà è l'unico movimento noto all'uomo che sembri essere inequivocabilmente non ripetitivo: e secondo questa concezione della storia il ritmo fondamentale dell'universo si presume sia identico al ritmo che governa la vicenda dell'esistenza individuale dell'uomo. È immaginato come un dramma che ha un inizio e una fine, punteggiato da crisi e da eventi decisivi, animato da sfide e risposte alle sfide e che si dipana in una trama come l'intreccio di un'opera teatrale. Questa concezione volontaristica della storia dà alla storia il massimo di significanza in netto contrasto con la visione ciclica impersonale; ma questo a rischio di far ricadere lo storico nell'ego-centrismo innato in ogni creatura — mentre compito dello storico è di trascenderlo.

È questa la concezione della storia che dominava in Israele e da Israele è passata in eredità, tramite l'ebraismo e la chiesa di Zoroastro a esso affine, alla cristianità e all'Islam. Nelle società giudaiche, la storia è assurta a grande prestigio, ma ciò è costato una ricaduta nel sentimento della centralità dell'io che la storia dovrebbe correggere.

È vero che l'intelletto e la volontà che secondo questa concezione si presume guidino la storia in base a un progetto e con un fine non sono l'intelletto e la volontà di esseri umani, agiscano essi come individui o collettivamente, ma Intelletto e Volontà di un Unico Vero Dio, trascendente e onnipotente; e, *a priori*, potremmo attenderci che il senso della grandezza di Dio sia un rimedio all'ego-

centrismo di una delle creature di Dio altrettanto efficace del senso dell'inesorabilità delle leggi di natura. Ma le società giudaiche hanno riaperto la porta all'ego-centrismo privilegiandosi, in competizione l'una con l'altra e ignorando il resto del genere umano, quali «popolo eletto» di Dio; e il popolo eletto, in virtù del fatto di essere stato prescelto da Dio, deve avere una funzione particolare nella storia — a differenza della maggioranza pagana dell'umanità, adoratrice degli dèi falsi e bugiardi. L'atteggiamento del *soi-disant* «popolo eletto» nei confronti dei suoi simili è un corollario e il calco dell'atteggiamento nei confronti degli altri dèi che essi attribuiscono al Dio dal quale credono di essere stati prescelti. L'Unico Vero Dio è concepito come un Dio geloso. Non è semplicemente l'unico vero Dio, infatti; è un Dio intollerante del culto erroneamente tributato a divinità spurie. L'affermazione «non c'è altro dio che Dio» dai fedeli delle religioni giudaiche viene interpretata in modo da imporre il comandamento — «Non avrai altro Dio all'infuori di *Me*»; e i sentimenti che si suppone Dio provi per i falsi dèi forniscono il modello ai sentimenti che il «popolo eletto» da Dio si sente autorizzato a provare nei confronti dei pagani.

Quindi, nelle società giudaiche, l'ego-centrismo innato nella natura umana riceve una sanzione sacra per il fatto di aver avuto la benedizione di un Dio concepito non solo onnipotente ma anche onnisciente e infallibile. Questa spaventosa accentuazione dell'ego-centrismo è un male insito nel credo che possa esserci un «popolo eletto» e che il popolo eletto siamo *Io* e gli altri membri della mia tribù. Questo male non si esorcizza con l'elevarsi, come hanno fatto i profeti, a una concezione austera fino al sublime della missione alla quale il «popolo eletto» è stato chiamato. Possono pure essi accettare la dura dottrina secondo cui sono stati chiamati non già a godere di un potere, di una ricchezza, di una gloria straordinari, unici, ma a sopportare eccezionali fardelli e soffrire tribolazioni senza pari per il compimento dei disegni divini [5]; anche se così fosse la costante fede nella unicità li orienta purtuttavia in un centro che è in loro e non nel Dio dalla cui volontà deriva il loro essere unici. È questo, *a fortiori*, l'effetto morale delle ideologie occidentali dei nostri tempi, quali il comunismo e il nazional-socialismo, che hanno conservato il credo giudaico di essere il «popolo eletto» mentre hanno scartato la fede giudaica, che ne è il complemento, nella esistenza di Dio onnipotente.

Quindi la visione giudaico-zoroastriana della storia, e la concezione indo-ellenica, ci offrono la liberazione da un male al prezzo di coinvolgerci in un altro. La rappresentazione di un universo

ciclico governato dalle leggi impersonali di Natura assicura di guarire la natura umana dall'ego-centrismo spogliando però la storia del suo significato; la rappresentazione di un universo non-ripetitivo retto da un Dio-persona garantisce alla storia il massimo di significanza ma fa ricadere i sostenitori di questa tesi nell'ego-centrismo, anzi consente loro di portarlo alle estreme conseguenze con tranquilla coscienza. Se fossimo costretti a una scelta tra queste due alternative ci sentiremmo riluttanti a decidere a favore sia dell'una sia dell'altra dopo aver considerato la faccia sinistra di ognuna di esse. Eppure, sono queste le due fondamentali alternative che si sono presentate allo spirito umano fino ad oggi; e ai giorni nostri la maggioranza del genere umano mantiene o l'una o l'altra di queste due concezioni. Il dilemma che una scelta tra le due concezioni solleva è il tema dominante della nostra ricerca. Ma si sono presentate anche altre visioni; e almeno due di esse hanno avuto sufficiente importanza nella storia dell'uomo nel corso della sua civiltà per meritare un po' di attenzione.

Una di queste due concezioni vede la storia strutturata come un pezzo musicale dell'Occidente moderno — sebbene, in origine, questa non sia una visione occidentale ma cinese. Secondo il modo di vedere cinese, la storia si presenta come una serie di variazioni su un tema enunciato in partenza; questa visione si potrebbe definire una scorciatoia, perché passa attraverso sia la tesi giudaico-zoroastriana sia la visione indo-ellenica che sono l'un l'altra complementari oltre a escludersi a vicenda.

La concezione cinese è affine all'ellenica per il fatto di concepire il ritmo della storia come ripetitivo e non ego-centrico. La mia generazione, qui e ora, è sentita come priva di valore se la si paragona con il passato classico il cui esempio si crede possa fornire un modello assoluto di comportamento, valido per tutte le età a venire in tutte le possibili circostanze immaginabili. Il meglio che noi della nostra generazione possiamo fare per essere un po' meno indegni rispetto agli antenati è modellare la nostra condotta sulla loro così come ci è stata tramandata nella letteratura classica, il più fedelmente possibile. D'altro canto, la concezione cinese è affine a quella giudaico-zoroastriana nel concepire la storia in termini di personalità e nell'immaginare che abbia un senso. La ripetizione di precedenti classici non è la conseguenza automatica dell'operare di una legge impersonale: è un atto cosciente e deliberato, ispirato dall'ammirazione e compiuto grazie a uno sforzo morale. In un certo senso — di per sé evidente, senza dubbio, alle menti cinesi quando vengono a contatto con la concezione giudaica e con la concezione indiana e le mettono a confronto con la propria — que-

sta visione cinese ha la meglio sia sul mondo indiano sia su quello giudaico e riesce a eludere il dilemma indo-giudaico che ci tormenta con un artificio di abilità e garbo tipicamente cinesi. Questa visione, come la visione dei Greci, ha ispirato notevoli opere storiche e, sotto la patina superficiale, estranea alla sua tradizione datale di recente dal comunismo, è forse ancora dominante oggi nel 1956 nel profondo della psiche di quasi un quarto dell'umanità. La debolezza della visione cinese sta nel suo essere legata all'antico, epimeteica, statica, al contrario delle concezioni giudaica e indiana, prometeiche.

L'altra di queste concezioni secondarie vede il moto dell'universo come un flusso caotico, disorganico, fortuito, nel quale non è dato cogliere né un ritmo né un modello di alcun genere. È questa la concezione predominante in una scuola di storici occidentali dell'era post-cristiana. Essa non può reggere il paragone né con l'indiana né con la giudaica, in quanto, se la mettiamo a raffronto con una di esse, appare incapace di affrontare alle radici la domanda: «Qual è la natura dell'universo?», alla quale tutti gli storici dovrebbero tentar di rispondere.

Questa risposta dell'Occidente tardo-moderno a un problema fondamentale è superficiale perché si accontenta di accettare acriticamente il concetto di Caso quasi fosse una spiegazione sufficiente della natura dell'universo, senza tener conto dell'analisi filosofica attorno a questo concetto. Eppure Bergson, tra gli altri filosofi occidentali contemporanei, ha messo in luce che la nozione di Caso, Disordine, Caos è relativa e non assoluta.

Se prendo a caso un volume nella mia biblioteca, posso, dopo avergli dato un'occhiata, rimetterlo a posto dicendo: «Non sono versi». È proprio questo che ho veduto sfogliando il libro? No, certamente. Non ho veduto, né vedrò mai, un'assenza di versi. Ho veduto della prosa. Ma siccome desidero leggere della poesia, esprimo quello che trovo in funzione di quello che cerco. E, invece di dire «è prosa», dico non sono versi.

Per contro, se ho desiderio di leggere della prosa e mi capita tra le mani un volume di versi, griderò invece: «Non è prosa», traducendo così i dati della mia percezione, che mi mostra dei versi, nel linguaggio della mia attesa e della mia attenzione tese all'idea di prosa e null'altro ascolteranno[6].

Come Bergson spiega con molta chiarezza, l'apparente esistere del caso, del disordine, del caos non è che una scoperta negativa mascherata in una forma di espressione illusoriamente positiva. L'ordine che non riusciamo a trovare in una particolare condizione non è l'Ordine in senso assoluto, ma semplicemente un ordine,

tra i tanti possibili ordini alternativi, che ci è capitato di cercare. Se troviamo soltanto caos, tutto quello che abbiamo scoperto è questo: che ci siamo imbattuti per caso in un ordine che non è il particolare ordine che andiamo cercando. La nostra indagine non sarà completa fino a quando non avremo verificato che cosa sia questo ordine non cercato e non previsto; e, quando lo avremo identificato, davanti ai nostri occhi ci sarà un ordine, non caos.

Se esaminiamo così il problema, gli storici di questa corrente antinomiana dell'occidente tardo-moderno, quando affermano che la storia è inintelligibile caos, intendono forse soltanto dire che essi non vi scoprono nessuna delle due forme di ordine che sono loro più familiari. Essi non trovano nella storia né la mente ordinatrice di un Dio vivente — come lo intende la concezione giudaica — né l'idea greca di una legge impersonale. Ma devono ancora chiarire a se stessi la terza forma alternativa di ordine che, ammesso non sia nessuna delle due precedenti, essi sono tenuti a trovare nella storia *ex hypothesi*; e possiamo esser certi fin d'ora che essi vedono comunque un ordine, un modello, una linea nella storia, a un qualche livello psicologico: se, infatti, non vedessero alcuna direttiva nella storia, non potrebbero avere alcuna visione della storia. Quando sostengono di non cogliervi alcun senso, in realtà rifiutano di portare alla superficie, fuori, alla luce della coscienza la rappresentazione dell'universo che è in loro latente; e, rifiutando così la consapevolezza, lasciano che il loro pensiero storico sia guidato da modelli sedimentati nella mente a livello inconscio. Questo modello inconscio può tenere alla sua mercé il pensiero cosciente perché essi lo lasciano volutamente libero dal controllo della coscienza; ma un modello mentale che non passi al vaglio critico della coscienza è con ogni probabilità arcaico, infantile, rozzo.

La grossolanità del modello che taluni storici tardo-moderni seguono inconsciamente ci è rivelata dai penosi frammenti che giungono al livello della loro coscienza come relitti di una nave colata a picco che salgono alla superficie del mare staccandosi dallo scafo. Campioni di questi *clichés* intellettuali accettati in modo acritico sono i termini convenzionali quali «Europa»; «l'eredità europea di Israele, della Grecia, di Roma»; «il ciclo del Catai» (peraltro neanche peggio forse dell'espressione di recente conio «cinquant'anni di storia europea» che Tennyson non visse per esperienza); «orientale», quale invariabile epiteto usato in sostituzione dei nomi peggiorativi astratti decadenza, stagnazione, corruzione, dispotismo, fanatismo, superstizione, irrazionalità.

Frammenti, stracci come questi, di modelli deteriorati e caduti in disuso guidano il pensiero di storici per i quali l'opinione che

nella storia non sia individuabile un modello di alcun genere è un dogma; perché in verità ogni pensiero, e ogni vocabolo, è un modello che l'intelletto scopre nella realtà; e una totale rinuncia a qualsivoglia modello, sempre che sia realmente possibile, ridurrebbe l'immagine che la mente si fa dell'universo allo «spazio vuoto, di un vuoto perfetto e assoluto» che è la bellezza della carta marinara di Bellman[7]. Lo storico antinomiano che abbia ancora il coraggio delle sue convinzioni dopo averne afferrato le implicazioni filosofiche, si vedrebbe costretto a rinunciare non solo al modello proposto da Marco Aurelio e da sant'Agostino e da Confucio, e non solo agli avanzi di modelli come «Europa», «orientale» e tutti gli altri — che gli storici antinomiani si sentono liberi di usare abitualmente senza remore, senza rendersi conto che ciò era in contraddizione con la loro impostazione teorica. Lo storico antinomiano che non intenda scendere a compromessi, dovrebbe rinunciare anche ai modelli insiti in nomi propri quali «Nicaragua» o «Napoleone» e in nomi comuni quali «nazione», «paese», «re», «uomo». Dovrebbe, in effetti, attingere la sospensione di qualunque pensiero discorsivo che è uno degli scopi dello yoga del mistico per svincolarsi dal mondo fenomenico; ma poiché questo risultato è esattamente l'opposto dell'obiettivo che lo storico antinomiano si propone intenzionalmente, tale conseguenza rischia di ridurre la sua teoria *ad absurdum*.

Per il momento, essendo ancora pendente la questione tra storici antinomiani e filosofi, penso di trovare giustificazione se nella concezione della natura dell'universo come caos non riesco a vedere una concezione positiva che possa stare alla pari con la concezione ciclica e con la concezione volontaristica, ma solo un richiamo utile a ricordarci che nessuna delle due fondamentali concezioni della storia è più che un'ipotesi aperta, suscettibile di sfida e di verifica.

CAPITOLO SECONDO

IL CULTO DELLA NATURA

Se ci si accinge all'esame delle religioni che sono state professate in tempi e luoghi diversi dalle numerose società e comunità umane delle quali abbiamo una qualche conoscenza, la prima impressione è quella di una straordinaria, infinita, varietà. Ma, a un'attenta analisi, questa apparente varietà si riduce a varianti, nel culto e nell'inquieta ricerca dell'uomo, di non più di tre oggetti di culto, o obiettivi di ricerca: precisamente, la Natura, l'Uomo e una Realtà Assoluta che non è né la natura né l'uomo, ma è in loro e a un tempo al di là di loro.

Chiunque sia stato educato nella tradizione di una delle religioni giudaiche è sicuramente predisposto dalla sua eredità spirituale a rappresentarsi l'Assoluto in forma personale come Dio — l'unico vero Dio dell'ebraismo, del cristianesimo, dell'Islam; ed è corretto definire questo approccio alla realtà un atto di culto esattamente come l'atto di venerare l'uomo o la natura. Ma i mistici musulmani, cristiani, ebraici trapassano da questo culto della Realtà come entità personale a una comunione con la realtà in cui la distinzione tra persone viene meno, svanisce; e questa visione della realtà come condizione dell'essere unitiva, indifferenziata, impersonale — una visione che è arduo attingere per chi percorra la via del giudaismo — è il primo barlume di realtà che lo stesso viandante dello spirito sarebbe stato predisposto a cogliere se l'accidente della nascita lo avesse dotato di un retroterra spirituale indiano anziché giudaico. Un buddhista o un indù si accostano alla Realtà nel suo aspetto impersonale inteso come *nirvāṇa* (lo stato cui si perviene tramite l'estinzione del desiderio) o come *brāhman*[1] (condizione dell'essere indifferenziata, quindi ineffabile); e la sua attività spirituale non sarà un atto di culto. Per un buddhista, è un processo di purificazione, in cui la condizione di *nirvāṇa* può raggiungersi quando il desiderio si sia esaurito bruciandosi; per un indù, un processo di unione con la realtà che sarebbe più preciso

definire l'intuizione del fatto che l'apparente distinzione tra la sua persona e l'Assoluto è illusoria.

Quindi, sebbene il primo approccio delle religioni giudaiche e delle religioni indiane si produca da angolazioni diverse per seguire vie diverse, la visione indiana della realtà come condizione impersonale dell'essere non è sconosciuta alle religioni giudaiche; e, per converso, l'aspetto personale della realtà, preminente nelle religioni giudaiche, non è ignoto alle religioni indiane. La dottrina dello *hīnayāna*, la auto-liberazione tramite l'estinzione dell'io, non ha potuto fare a meno del supporto spirituale di un redentore umano nella persona di Gotama il Buddha. L'interpretazione della realtà data dall'altra scuola, il *mahāyāna*, passa attraverso la relazione del viandante umano con un *bodhisattva* che, in tutto tranne che nel nome, è un dio-persona, un dio-redentore. Nell'induismo post-buddhaico, i *bodhisattva* seguaci del *mahāyāna* sono sostituiti da figure di salvatori che sono chiaramente persone e divini.

Quindi, la differenza tra la visione indiana e la visione giudaica della realtà appare, se la analizziamo, non una reale differenza di concezione ma la diversa accentuazione di un aspetto. In entrambe, la realtà rivela se stessa in due forme, come Dio-persona e come condizione di unità dell'Essere spirituale; e né l'uno né l'altro di questi due aspetti è eliminato in nessuna delle due concezioni: sia che il nostro pensiero si articoli originariamente in termini indiani sia giudaici, non possiamo immaginarci la realtà esclusivamente come *brāhman-nirvāṇa* né esclusivamente come Dio. In questa ricerca dovremo tentare di pensare la realtà ad un tempo come impersonale e in forma di persona: e questo modo di intendere la realtà comprensivo di entrambi gli aspetti è difficile da conquistarsi e altrettanto arduo a esprimersi. È probabile che in un'opera diretta primariamente a lettori cristiani o di formazione cristiana e ideata da uno studioso educato in ambiente cristiano prevalga l'espressione che traduce la realtà in forma di persona. Ma ogniqualvolta l'autore di questo libro cada in quest'uso giudaico-cristiano, il lettore deve trascrivere il suo linguaggio giudaico come si trattasse di un testo stenografico che si può riferire alla Realtà in tutte e due queste sfaccettature, tra le forse innumerevoli facce della Realtà che si sono svelate finora alla ricerca umana.

Se è giusta la conclusione della nostra ricerca, vale a dire se tutte le religioni superiori hanno un identico oggetto di culto, o obiettivo della loro ricerca, e questo è la Realtà assoluta, che è una e la stessa pur nei suoi diversi aspetti e nelle sue varie molteplici parvenze, troverà conferma la nostra ipotesi che gli oggetti, o

obiettivi, alternativi della religione sono soltanto tre; e scopriremo anche che la storia delle scelte umane nell'ambito di queste tre alternative è un dramma che ancor oggi non è giunto al suo ultimo atto. Possiamo forse già decifrare gli elementi che ne compongono la trama, ma non ci è ancora dato conoscerne lo scioglimento. L'uomo comincia col venerare la natura; quando smette di venerare la natura, si scopre abbandonato a un vuoto spirituale che deve assolutamente colmare: e si trova allora di fronte al dilemma di scegliere se sostituire il culto della natura con l'adorazione di se stesso oppure con un approccio alla Realtà assoluta tramite il culto di Dio o la ricerca di *brāhman* o di *nirvāṇa*. A questo esito nella ricerca religiosa si è giunti con lo sviluppo recente della civiltà, ma il risultato non è ancora deciso. Nel ventesimo secolo, in un mondo in cui tutto il genere umano ora vivente è stato forzatamente unificato in un unico tipo di società entro la struttura creata dalla tecnologia occidentale, è questa l'istanza fondamentale che sottintende tutte le attuali controversie economiche, politiche, ideologiche. La domanda che ci poniamo è: l'uomo adorerà l'Uomo o adorerà Dio e cercherà *brāhman-nirvāṇa*?

Il culto della natura, fra le tre religioni, o le tre vie spirituali, che si sono contese la fede dell'uomo durante l'era della civiltà, è di gran lunga il più antico e il più profondamente radicato. È invece questione ancor dibattuta oggi, nell'anno di grazia 1956, quale sia stata la religione originaria dell'uomo. Le prove a nostra disposizione a questa data non paiono poterci far propendere né per il rifiuto né per l'adesione alla teoria di padre W. Schmidt, che si basa sull'osservazione degli elementi comuni presenti nelle religioni delle più primitive popolazioni tuttora esistenti, ormai disperse e confinate in buchi e angoli agli estremi opposti della superficie terrestre abitata. Padre Schmidt è giunto alla conclusione che il culto di Dio, introdotto dalle recenti grandi religioni in epoca tarda, è una rinascita, e non un'innovazione, una ripresa appunto delle più antiche religioni del genere umano[2]. È in verità credibile che l'uomo non abbia cominciato a adorare la natura finché non gli riuscì di manipolarla ai suoi fini: in quanto sarebbe stato molto probabilmente difficile venerare una forza che non si poteva sperare di influenzare. Il culto della natura deve aver avuto il suo *floruit* nel lungo periodo durante il quale l'uomo sentì di non essere del tutto impotente nei confronti della natura (e non era quindi inutile per lui tentar di agire su di essa), ma neanche completamente signore della natura (di modo che valeva la pena sforzarsi di influenzarla). Questo periodo, che deve essere iniziato quando l'uomo ha cominciato a uscire dallo stadio puramente passivo di

ricerca del cibo ai fini della sopravvivenza per passare alla fase, relativamente attiva al paragone della precedente, della caccia e della pesca, durò probabilmente centinaia di migliaia di anni. È questo un lungo lasso di tempo rispetto ai 3.000 anni all'incirca durante i quali l'uomo — avendo raggiunto uno stadio della sua storia in cui non vuol più venerare la natura perché immagina di averla soggiogata — si è straziato nell'ansia di scegliere tra se stesso e Dio come oggetto della sua adorazione (o, se vogliamo riferirci al suo obiettivo spirituale, tra il potere dell'uomo o la felicità e *brāhman-nirvāṇa*).

L'uomo ha soggiogato la natura non-umana nel Paleolitico superiore poche decine di migliaia di anni fa — in un'epoca, cioè, molto recente se valutata sulla scala temporale dell'età della razza umana, ma che è invece tanto tanto tempo fa se la computiamo secondo il calcolo cronologico dell'era delle civiltà. Da questo momento in poi non è esistita più possibilità alcuna per nessun'altra creatura di sfidare la supremazia dell'uomo sulla terra, e nessuna probabilità per l'uomo di perdere la sua battaglia nella lotta con la natura inanimata, almeno fino a quando il clima sulla crosta terrestre si mantenga nei limiti entro cui ha oscillato da quando questo pianeta ha dato una prima volta asilo alla vita. Quando ancora non si era chiusa l'era del Paleolitico superiore, tutti i successivi trionfi tecnologici ottenuti in queste ultime decine di migliaia di anni — fino alla scoperta delle tecniche di lotta o di crescita *in vitro* di germi portatori di malattie, e di fissione dell'atomo — erano già virtualmente assicurati. Li avrebbe potuti predire, senza alcun dubbio, a ogni nuova fase un uomo di scienza del ventesimo secolo, se mai fosse stato possibile proiettarlo nel passato grazie a una wellsiana «macchina del tempo».

Eppure, a dispetto di questa apparentemente decisiva e definitiva vittoria dell'uomo sulla natura non-umana, è dato ancora oggi scoprire tracce di culto della natura incorporate nelle religioni superiori tuttora vive. La sua presenza è assolutamente evidente nell'induismo qual è oggi (ad esempio nel culto del *lingam* come simbolo dell'energia di auto-riproduzione della vita). E lo si può anche scoprire nel *mahāyāna* (nel diagramma della struttura del sub-conscio come si configura nei *mandāla*) e nel cristianesimo (per esempio, nel culto della Madre e del Bambino e nella consacrazione del Pane e del Vino). Il culto della natura si può riscontrare persino nell'Islam, che è la più razionale di tutte le religioni superiori di ceppo giudaico oggi esistenti e rappresenta una sfida allo stesso giudaismo nella severità della sua concezione monoteistica e nella lucida intuizione dell'aspetto trascendente di Dio. La

Pietra Nera, feticcio incastonato nel muro della Ka'bah alla Mecca, può servire da simbolo della sopravvivenza di elementi di culto della natura, non soltanto nell'Islam ma in tutte le religioni superiori attualmente esistenti.

Inoltre, questi elementi di culto naturistico rimasti inseriti nel corpo delle religioni superiori sono qualcosa di più che resti fossili di una religione primitiva ormai morta: sono indicazioni del fatto che, sotto la patina superficiale della psiche, il culto della natura vive ancora. È ancor vivo perché la natura non-umana sulla quale l'uomo ha ottenuto la sua decisiva vittoria nel Paleolitico superiore è soltanto una faccia — la faccia meno temibile — della natura con la quale l'uomo deve confrontarsi. L'altro volto della natura, la metà con la quale l'uomo deve ancora continuare a porsi in discussione, è la natura quale la trova all'interno di se stesso.

La natura non-umana può essere soggiogata dall'uomo in virtù della sua forza superiore. Vero è che, sulla faccia della terra oggi, nell'anno di grazia 1956, esistono alcuni eccezionali esemplari ancora in lotta — per esempio, le «terre aride» del bacino del Fiume Giallo e del Mississippi — straordinari campioni della postuma rivincita che persino la natura non-umana è talora riuscita a prendersi sul suo devastante conquistatore umano. Ma nel complesso la natura al di fuori di lui si è assoggettata all'uomo come una docile pecora, mentre l'umana natura si è dimostrata refrattaria e recalcitrante al controllo dell'uomo, dura e ostinata come una capra, un cammello, un mulo. Quando l'uomo tenti di coartare la natura umana, egli fallisce il suo scopo: anziché intimorirla, la coercizione riesce solo a stimolare il suo ostinato rifiuto a sottomettersi, il suo spirito ribelle, la sua animosità.

Proprio la natura umana ha in mente Orazio quando scrive che la natura si prenderà sempre la sua rivincita quand'anche tu la cacci col forcone[3]; e, nel repertorio di «immagini primordiali» della Psiche subconscia, questa natura, che è la compagna inseparabile e indocile dell'uomo, viene rappresentata con un simbolismo di grande potenza espressiva come un toro. Il toro, creatura fisicamente molto più forte dell'uomo, che l'uomo ha assoggettato in modo precario grazie all'esercizio dell'intelletto e della volontà, è un simbolo adeguato delle energie indomite dominanti nell'inconscio della psiche, con le quali è molto più difficile confrontarsi, per l'intelletto e per la volontà, di quanto non lo sia lottare con qualsivoglia creatura vivente assolutamente non-umana.

Per affrontare questo toro psichico ci sono due metodi alternativi e antitetici l'uno all'altro, che ci sono illustrati da due miti significanti. Nel mito mitraico, l'eroe uccide il mostro ma poi stra-

mazza barcollando sotto il peso della sua vittima alle cui corna è avvinghiato, ormai da lui inseparabile. Il mito Zen della tradizione buddhista *māhāyana* ci racconta invece di un pastorello che fa amicizia con il grande toro e torna a casa a cavalcioni del mostro, guidandolo al suono del flauto. La sottile diplomazia del ragazzo è un metodo più efficace, quando si abbia a che fare con il problema dell'uomo, che non il rude ricorso alla forza messo in atto dall'eroe: in quanto la forza, che accade si ritorca contro chi ne fa uso persino se bersaglio ne sia la natura non-umana, è uno strumento assolutamente inadeguato per trattare il toro psichico. Il contrasto tra questi due metodi antitetici è il problema cruciale che ha tormentato gli abitanti degli Stati Uniti d'America negli anni successivi alla seconda guerra mondiale. Nel precedente capitolo della loro storia, quando avevano fatto irruzione nel continente fisico del Nordamerica, le genti dei futuri Stati Uniti si erano sbarazzate del bisonte storico nelle Grandi Pianure al modo di Mitra: gli erano balzate addosso e lo avevano sterminato. Ma gli attuali abitanti degli Stati Uniti devono oggi confrontarsi con un bisonte psichico incarnato nei Russi, nei popoli dell'Asia e dell'Africa e dell'America indiana, nei progenitori europei degli Americani, e, fatto più imbarazzante di tutti, negli Americani stessi; e non lo possono fare usando i metodi drastici che si erano rivelati tanto efficaci nello scontro con foreste, con animali, con selvaggi umani che era possibile trattare come il resto della fauna del loro continente. Nell'anno di grazia 1956, gli Americani si videro costretti, dall'improvvisa trasformazione delle *dramatis personae* sulla loro scena, a abbandonare rapidamente la tattica di Mitra per adottare quella del buddhismo Zen: ma questo sforzo di riadattamento psichico li sottopone a una forte tensione nervosa.

La costante minaccia rappresentata dall'indomita energia del profondo abisso inconscio dell'umana natura è stata sottovalutata dall'uomo nel corso del suo processo di incivilimento fin dalla scoperta dell'intelletto e della volontà da parte dei filosofi, anche se i filosofi non sono arrivati in tutte le società alle stesse punte di *hybris.* In Cina, la scuola filosofica legista, inflessibilmente razionalistica, fu infine tolta di mezzo dalla scuola confuciana che temperava il suo razionalismo con un rispetto conservatore della tradizione pre-razionalistica. In India, la filosofia *hīnayāna* di matrice buddhaica arrivò a riconoscere che gli elementi demonici subrazionali presenti nell'umana natura non si possono sopraffare senza ardua lotta, e si adoperò a preservare l'energia psichica per utilizzarla nella formidabile impresa etica della volontà, scoraggiando l'intelletto dall'esplorare il dominio illimitato della metafisica[4]. Lo

hinayāna non riuscì tuttavia a valutare appieno la difficoltà del compito che si prefiggeva: in quanto credeva che il desiderio potesse venir estinto dall'intelletto e dalla volontà in virtù dei soli loro sforzi senza altro aiuto. Il razionalismo dei filosofi greci fu ancor più presuntuoso, tanto da ignorare affatto, nella sua tendenza di fondo, l'esistenza delle profondità inconsce della psiche; da trattare l'intelletto e la volontà come se di essi soli consistesse e in essi si esaurisse la natura umana, fino a divinizzarli quasi fossero i signori della situazione.

Quando l'intelletto e la volontà ignorano così l'abisso psichico inconscio, lo fanno a loro rischio: perché, ben lungi dall'essere la natura umana tutta, essi sono soltanto lo spirito che si libra sulle acque[5], la flebile luce di un lucignolo che disegna il suo incerto bagliore attingendo all'olio opaco dell'ampolla che alimenta la lampada su cui splende tremulo. « E la luce splende fra le tenebre e le tenebre non l'hanno accolta »[6].

Nel momento in cui questo problema della relazione che intercorre tra volontà e intelletto e le profondità inconsce della psiche teneva occupata la mente di chi scrive, egli si trovava in California, al Sud, tra i verdi prati di Los Angeles. Los Angeles è così grande, anche valutata col metro della mobilità di un automobilista, che chi la visiti girando a piedi tende a dimenticarsi che, sulla carta geografica dell'intero continente, anche solo intravista da chi stia volando a bordo di un aereo, questa città-giardino che sulla terra pare sconfinata è semplicemente una piccola macchia di verde sperduta in mezzo a un enorme deserto. E il verde è talmente ovunque che il visitatore rischia di scordarsi che è mantenuto in vita grazie a un ininterrotto *tour de force*. Vede sì le macchine spruzzar acqua su ogni prato girando e ondeggiando tutto il giorno, ma presto finisce col ritenere il verde garantito quasi fosse il prodotto naturale di una inesistente piovosità. Quindi si sconvolge allorché scorge in una landa desolata — forse lasciata così da uno speculatore in attesa di un rialzo dei prezzi — la indomita sterpaglia affiorare spinosa dall'arido e polveroso terreno. Si rende allora finalmente conto che, sotto i verdi prati artificiali, la stessa selvaggia natura che qui è riuscita a aprirsi un varco alla superficie è sempre in attesa di riappropriarsi di se stessa. È questa la posizione precaria dell'intelletto e della volontà. Possono finire in qualunque momento impalati sugli spunzoni della sterpaglia, infilzati dalle corna del toro infuriato, o scaraventati in aria dal cratere di un vulcano in eruzione.

A dispetto della sua orgogliosa pretesa di essere solo intelletto e volontà, l'uomo, se vuole la salvezza della sua specie, deve trova-

re il modo di lottare con una natura che all'interno della psiche umana è ancora indomita e in quest'ambito psichico non può essere domata con la forza. L'uomo si trova di fronte a questa necessità per aver mantenuto senza confessarselo il culto della natura in un'età in cui il suo oggetto ufficiale di culto è lui stesso o Dio. I relitti di un culto naturistico un tempo ufficialmente professato, ora palesemente incorporati nelle religioni attuali, sono soltanto piccoli frammenti del culto della natura che tuttora sopravvive, come le piramidi e altri resti visibili di civiltà sepolte sono piccola cosa se raffrontati con la ricchezza dei relitti che gli archeologi portano alla luce, come la punta di un *iceberg* che emerge alla superficie del mare è risibile a paragone dell'enorme massa sommersa.

La psicologia, scienza nuova dell'Occidente che ha cominciato a operare al tempo della mia generazione, ha dato inizio alla rivelazione del vasto tempio sotterraneo votato al culto della natura, sommerso nelle profondità inconsce della psiche: e ha ormai dimostrato che tale culto — tanto tempo fa ripudiato sul piano razionale dell'esistenza — è sopravvissuto a questi livelli interiori perché lì l'umana natura è ancora oggi selvaggia com'è stata sempre. L'intelletto e la volontà forse hanno ottenuto una decisiva vittoria sul mondo fisico esterno all'uomo fin da 30.000 anni fa; e forse da tremila pretendono di essere i soli elementi caratteristici dell'uomo a contare. Stanno invece appena cominciando a scoprire, esplorare, e forse quindi a padroneggiare a poco a poco la natura psichica interiore dell'uomo, ancora veramente indomita.

La natura che l'uomo tuttora venera senza confessarselo nelle profondità inconsce della psiche è bifronte come Giano.

Il primo volto che di se stessa la natura presenta all'intelletto e alla volontà è il volto di un mostro intento a creare e distruggere senza posa, con prodigalità, scialando senza scopo, senza senso, senza pietà, in modo immorale — o, per essere più precisi, «amorale» — poiché questa natura bruta non ha evidentemente alcuna consapevolezza dalla distinzione tra bene e male. È questa l'altra faccia, la faccia sgradevole della rappresentazione dell'universo che mostra il suo volto rispettabile nella visione indo-ellenica di un moto ciclico governato da una legge impersonale. E mentre la similitudine astronomica della rappresentazione smorza la vita umana fino all'insignificanza, il suo aspetto demonico anima l'universo immettendolo però in un incubo di sensualità e di sete di sangue. Quest'incubo, nella sua dimensione esteriore, fisica, fu visto da vicino dai marinai del *Kon-Tiki* che, navigando a pelo d'acqua nel Pacifico a bordo di una zattera, si trovarono a diretto contatto con la sola landa di notevoli dimensioni di natura fisica in-

contaminata dall'uomo dopo l'era del Paleolitico. Era allora l'anno di grazia 1947. Behemoth e Leviathan del *Libro di Giobbe* sono simboli di questo aspetto demonico della natura nella sua dimensione psichica e fisica. «Forse potrai tu estrarre con l'amo Leviathan?»... «è re su tutti i figli di fierezza»[7].

Questa manifestazione della natura come mostro creativo-distruttivo è stata divinizzata con il nome di Višnú-Šiva, Durga-Kali, Cibele-Ecate: e gli adoratori di questa forza, mutante come Proteo, bifronte come Giano, hanno cercato di conquistarsi la sua cooperazione ai loro obiettivi umani mediando con l'offrire un tributo alla sua sete di lussuria e di sangue in pratiche quali la prostituzione sacra e il sacrificio di creature viventi in un crescendo parossistico di angoscia e di dolore in cui la vittima più efficace è il figlio unigenito del sacrificante. Arene classiche di quest'orrido culto della natura-mostro sono state il Messico, le regioni occidentali dell'Africa, l'India e, soprattutto, Canaan.

Poiché non possono esserci lussuria e crudeltà senza sofferenza, e poiché un mostro cosmico non ha altro bersaglio cui possa infliggere la sofferenza che se stesso, la natura-mostro ha di necessità un'altra faccia con la quale si presenta come natura-vittima, che sacrifica se stessa a se stessa al fine di preservare la propria esistenza, realizzare un avanzamento, compiere la propria missione. È questa la tragica faccia della rappresentazione dell'universo che mostra invece il suo volto trionfante nella concezione giudaico-zoroastriana del moto irreversibile governato da intelletto e volontà. anche quest'altra faccia della natura vide da vicino nella sua dimensione esteriore, fisica, l'equipaggio del *Kon-Tiki*. Il simbolo di questo tragico volto della natura nella dimensione psichica, oltre che fisica, è il drago Ti'-āmat, dal cui corpo massacrato gli dèi matricidi, secondo il mito sumerico, diedero forma all'universo. Questo aspetto della natura che soffre in modo efficace è stato divinizzato nella scena del figlio-vittima e della madre dolorosa: Tammuz e Ishtar; Persefone e Dèmetra; Rachele che piange i figli suoi che non ci sono[8]; la madre la cui anima sarà trapassata da una spada al vedere il figlio suo crocefisso[9]. Gli uomini adoratori della natura in questo tragico aspetto hanno cercato di creare un legame di simpatia tra se stessi e il mostro tramite atti di auto-sacrificio: e Canaan è stata una delle scene primarie anche di questa terrificante manifestazione di culto della natura.

L'identità di natura-vittima e natura-mostro pare sulle prime paradossale, in quanto questi due aspetti di un unico potere sembrano situarsi ai poli opposti nella gamma dei valori morali. Eppure, quando leggiamo l'epos sumerico della creazione nella sua

versione babilonese, quella recuperata dagli archeologi del moderno occidente, vediamo i nostri sentimenti di simpatia mutare e capovolgersi nell'assistere alla trasfigurazione di Tï'-āmat da mostro di un racconto fantastico a eroïna di una tragedia. L'odioso drago-mostro-donna creatore dell'universo che si è volto contro la propria progenie e voleva distruggerla comincia a suscitare pietà quando, nelle ultime cinquanta linee della IV Tavoletta, incontra il suo destino per mano di Marduk, il campione degli dèi della nuova generazione.

Colla sua scimitarra egli, che non perdona, spaccò il suo cranio [...].
Il Signore riposò per osservare la sua carogna, dividere il mostro e far[ne] cose belle.
Egli lo spaccò in due parti come un'ostrica [10].

Apice e conclusione del poema sono la trasformazione di una forza cieca distruttiva in strumento di creazione; e la metamorfosi avviene grazie alla trasfigurazione del personaggio principale del dramma da mostro a vittima.

Alla metamorfosi della dea corrisponde un parallelo mutamento nella significanza spirituale dell'atto di sacrificio dell'adorante. Il sacrificio voluto da Meša del proprio figlio maggiore e erede a Chemoš [11], il sacrificio, chiesto poi stornato, da parte di Abramo del proprio figlio Isacco a Jahvé [12] e il sacrificio, questa volta accettato, di Dio Figlio a Dio Padre sono tutti sul piano rituale lo stesso atto, benché la prima e la terza di queste tre rappresentazioni si situino spiritualmente ai poli opposti. Il figlio di Meša, anche se vittima efficace, lo è contro la propria volontà, sacrificato a una divinità mostruosa, mentre Cristo è Dio che volontariamente sacrifica se stesso. Il sacrificio, impedito prima che si compia, di Isacco che non oppone resistenza a Abramo, è il termine medio che collega questi due estremi moralmente antitetici. E parimenti l'automutilazione fisica di Attis e l'atto di rinuncia a sé per votarsi spiritualmente a Dio del monaco cristiano sono in senso rituale la stessa cosa anche se spiritualmente ai poli opposti: termine medio è il brano del Vangelo [13] che elogia coloro che mutilano se stessi per amore di Cristo — un testo che si dice Origene abbia preso alla lettera e tradotto in azione.

Questa polarizzazione del culto della natura apre la via al culto dell'Uomo e al culto di Dio. Il culto della natura-mostro conduce al culto suicida dell'uomo da parte dell'uomo. Il culto della natura-vittima porta al culto, destinato a redimere l'uomo, di un Dio che dà ai suoi adoratori un esempio divino sacrificando Se stesso per amor loro.

IL CULTO DELL'UOMO. IL CULTO IDOLATRICO DELLA COMUNITÀ PARTICOLARISTICA[1]

La maggioranza dei gruppi sociali che si sono finora impegnati nell'impresa della civiltà hanno iniziato la loro vita politica come tessere di un mosaico di stati particolaristici. È stata questa, di norma, la struttura originaria delle civiltà della terza generazione, quelle affacciatesi all'inizio dell'era cristiana, le cui prime vicende storiche sono abbastanza ben documentate da consentirci di illustrarne le istituzioni fin dai primordi. E poiché vediamo prevalere la stessa organizzazione nelle civiltà della prima e della seconda generazione al momento in cui si alza il sipario sulla storia, ne possiamo inferire che, anche in queste, la suddivisione in stati particolaristici sia stata la struttura originaria. Questa struttura politica delle civiltà ai loro albori ha il suo corrispettivo nell'ambito religioso. Nelle civiltà di tutte e tre le generazioni, alle più antiche date cui ci riportano i documenti sopravvissuti, le singole comunità in cui una società si articola nella prima fase del suo sviluppo non sono soltanto, infatti, le istituzioni politiche predominanti: sono anche i suoi fondamentali oggetti di culto.

Un culto siffatto del proprio potere umano collettivo, quale trova forma in una singola comunità e si organizza in uno stato particolaristico, è invero la religione principe delle civiltà della terza generazione, e con ogni probabilità di quelle della prima e della seconda. Ma nelle civiltà che hanno caratterizzato la terza generazione, gli adoratori delle comunità particolaristiche non hanno voluto ammettere che la fedeltà a tali dèi in forma di collettività umana (Francia, Britannia e le altre come loro) è predominante sulla fede in una delle religioni superiori, perché le civiltà della terza generazione sono più recenti delle religioni superiori e hanno tutte iniziato la loro vita sotto l'ègida di una di tali concezioni religiose. D'altro canto le civiltà delle due più antiche generazioni, quelle alle quali rivolgeremo la nostra attenzione nella prima parte di questo libro, sono invece nate tutte in epoca ante-

riore alla comparsa delle religioni superiori. Anche in questo caso il culto della comunità particolaristica deve aprirsi la via a spese di un'altra religione che aveva prima dominato il campo, ma la religione tradizionale era qui il culto della natura: il culto dell'uomo poté dunque stabilire la propria supremazia sul culto naturistico senza dover pagare un tributo alla religione soppiantata camuffandosi. Perché in questa più antica rivoluzione religiosa non si aveva sentore che la vecchia e la nuova religione fossero incompatibili, e quindi non si ebbe neanche consapevolezza del fatto che stava accadendo una rivoluzione. Di conseguenza, nelle civiltà della prima e della seconda generazione, fino a quando ci è dato ricostruire la loro storia, troviamo il culto naturistico lasciato in eredità dal primitivo non solo coesistente, ma associato, con il culto delle comunità particolaristiche, in cui si è articolata la nascente civiltà e questa volta non mimetizzato.

Ecco, in Egitto, ad esempio, il culto del Sole, il culto del Grano, il culto del Nilo sopravvivere accanto e insieme con il culto di sé esprimentesi come culto dei singoli distretti[2]. E a Sumer e Accad il culto di Tammuz e di Ishtar sopravvivere a lato del culto di sé come culto della propria città-Stato. Troviamo ancora che in Cina una liturgia agricola annuale, incorporata nei testi classici confuciani, e un rituale agricolo annuale — il principe che entra in comunione spirituale con il Cielo e ara il primo solco del nuovo anno agricolo — continuano a vivere insieme con il culto di sé inteso prima come culto degli Stati in contesa fra loro, poi come culto dell'impero ecumenico dal quale furono superati e sostituiti. A Canaan il culto degli dèi della fertilità, quali Baal e Ashtoroth, e i riti agricoli assorbiti dal Pentateuco, sopravvivono accanto al culto delle città-Stato e dei distretti. E in Grecia — ad Atene, per esempio — le feste annuali agricole (le Tesmoforie, le Antesterie, le Teossenie o Dionisiache e le altre) sopravvivono quando già si è diffuso il culto della *polis* locale che, in Atene, si riferisce alla dèa Athēna.

Nel corso di questa rivoluzione religiosa graduale, pacifica, impercettibile, la nuova religione non si è solo imposta sull'antica, ma in molti casi ha propriamente arruolato uno dei vecchi dèi della natura per usarlo quale rappresentante del nuovo culto del potere umano collettivo nella sua forma particolaristica. Ci sono, è vero, alcune divinizzazioni di comunità specifiche — come, ad esempio, Assur e Romolo — in cui il dio della comunità porta il nome di questa e quindi presumibilmente non ha avuto prima alcun'altra funzione, ma è stato chiamato a vivere espressamente per assolvere questo ruolo politico. Tali dèi eponimi della comunità

artificialmente creati pare però siano eccezionali. La maggior parte degli dèi protettori di una comunità particolaristica storicamente noti recano traccia di esser già esistiti come dèi della natura prima che venisse loro attribuita la funzione supplementare di rappresentanti di singole comunità umane.

Nell'Attica, Athēna continuò a essere patrona della coltivazione dell'olivo anche dopo esser diventata Athēna Poliade — vale a dire la divinizzazione della comunità umana particolaristica che mutuò il proprio nome da lei («Atene» e «Ateniesi» derivano, infatti, da «Athena», non il nome della dèa da loro). Jahvé, stando alla testimonianza della versione tradizionale del patto stretto tra Dio e il popolo di Israele sul monte Sinai, ha tutta l'apparenza di essere stato un dio-vulcano, o un dio signore delle perturbazioni atmosferiche, prima di trasformarsi in dio della guerra di una confederazione di tribù nomadi. Ammon-Rā, che finì col diventare una divinizzazione della Tebaide e in seguito del regno unito egiziano, nacque da una combinazione di Rā, dio del sole, con Ammone, «soffio di vita»[3] la cui forza generativa era simboleggiata nella rappresentazione di lui come ariete. Gli dèi protettori dei vari distretti sull'unificazione dei quali furono edificati successivamente il Regno Unito e l'Impero egiziano pare fossero originariamente *totem* rappresentanti aspetti della natura un tempo indispensabili alla sopravvivenza dei loro fedeli. Questo adattamento di dèi della natura alla funzione di dèi protettori della comunità tranquillizza gli uomini che li adorano garantendo loro che natura e società possono operare in armonia: e il mantenimento di tale armonia pare sia stato l'obiettivo fondamentale delle istituzioni e dei riti religiosi in Egitto e a Sumer, le due civiltà della prima generazione che ci sono note in modo meno approssimativo[4].

Il processo tramite il quale il culto particolaristico-comunitario si è imposto su una religione affermatasi in epoca precedente può dunque variare a seconda della storia delle civiltà delle diverse generazioni, ma la conseguenza del suo diffondersi è stata ovunque la stessa, e ovunque fonte di infelicità. In tutte le condizioni in cui si è verificata, la vittoria del culto particolaristico-comunitario ha provocato danni. Nel più antico dei due eventi rivoluzionari in campo religioso, quando la religione soppiantata era l'antico culto della natura in una qualche sua forma, il fattore rovinoso della vittoria del culto particolaristico-comunitario fu la trasformazione del politeismo in una forza esplosiva, ma esplosiva in senso distruttivo.

Il culto della natura è una religione politeistica soltanto *ex hypothesi*, perché l'uomo adora la natura proprio in quanto non gli

riesce ancora di dominarla, e non gli riesce, e la natura perciò gli sfugge imperscrutabile, fino a quando non ha ancora scoperto la sua fondamentale unità e semplicità e regolarità nascoste sotto la sua apparente varietà, molteplicità, a ciò insomma che a lui appare come capriccio. Ma in una società agricola il culto politeistico della natura non mette i suoi cultori, seppure adorino divinità naturali diverse, in lotta l'uno contro l'altro. Può certo nascere un conflitto fratricida tra Caino il contadino, adoratore della natura dispensatrice di messi e Abele il pastore, adoratore della natura che nutre le greggi e dà i fiocchi di lana, e Nimrod il cacciatore, che ama la natura produttrice di selvaggina.

E questa condizione potenziale di guerra ha registrato incidenti anche di recente quali l'insediamento forzato dei nomadi euroasiatici a opera dei moscoviti e dei Manciù, campioni della civiltà sedentaria del diciottesimo secolo dell'era cristiana, per non parlare delle successive guerre di sterminio condotte dagli agricoltori del Nordamerica, nel diciannovesimo secolo, contro i cacciatori indiani e gli allevatori di bestiame texani. Ma la lotta tra cultori della natura in questi diversi aspetti della sua liberalità nei confronti dell'uomo non sono più che un tema minore nella storia dello sviluppo della civiltà umana. Questo perché nessuna civiltà è sopravvissuta come civiltà della caccia e soltanto un tipo di civiltà ha continuato a vivere trovando i mezzi di sussistenza nell'allevamento di bestiame. Tutte le altre si sono mantenute in vita grazie all'agricoltura: e in una società agricola, il conflitto tra adoratori di una divinità dell'olivo, del grano o del vino, non è inevitabile. Lo stesso agricoltore può venerare tutte e tre queste divinità perché allo stesso agricoltore succede di curare la crescita di tutti e tre questi semi.

E non è neanche inevitabile il conflitto tra adoratori delle stesse divinità agricole in diverse comunità particolaristiche. Anziché metterli in contrasto tra loro, la comune religione agricola costituisce un legame. Per quanto varie possano essere le coltivazioni e mutevoli da luogo a luogo la tecnica e l'attenzione che permettono ai diversi semi di uscir rigogliosi della terra, a seconda delle varianti locali di clima e di suolo, identica ovunque è l'esperienza del lavoro agricolo, la vicissitudine di speranza e di ansia che si ripete ogni anno prima del raccolto senza che mai ne sia assicurato il successo. Proprio questa attività incessante e priva di garanzia è già il culto di un'entità divina, come lo è la coltivazione di una pianta, perché il successo indispensabile alla sopravvivenza dell'*Homo agricola* dipende solo in parte dal suo operare e dipende per il resto dalle misteriose attività della natura. La religione che

dà risposta alla comune esperienza lega assieme tutti gli adoratori di Dēmetra e di Dioniso ovunque essi vivano. Un contadino messicano si sarebbe sentito a casa sua partecipando a una festa attica in onore della divinità del frumento e così un contadino dell'Attica a una festa messicana in onore del dio del mais: e né l'uno né l'altro potrebbero sentirsi stranieri neppure nella metà del mondo che si ciba di riso, ove sono sconosciute focacce e *tortillas*.

Il politeismo disgraziatamente comincia a produrre nuovi e perniciosi effetti sociali quando il suo dominio si estende dall'ambito complessivo del culto naturistico a una singola provincia del regno ove domina sovrano il culto dell'uomo nella sua espressione di potere umano collettivo legato a una particolare comunità. Il culto locale di comunità singole divinizzate induce inevitabilmente i suoi devoti alla guerra l'un contro l'altro. Mentre Dēmetra, la nostra comune madre terra, è la stessa divinità in Attica come in Laconia, Athēna Poliade protettrice di Atene e Athēna Chalcide patrona di Sparta, rispettive divinizzazioni di queste due comunità ristrette, sono tenute a essere rivali a dispetto del fatto che portano lo stesso nome. Il culto della natura tende a unire i membri di comunità diverse in quanto non è incentrato su se stesso: è il culto di un'energia di fronte alla quale tutti gli esseri umani fanno la stessa esperienza, un'esperienza che li rende consapevoli della loro umana debolezza. Al contrario, il culto di comunità particolaristiche tende a sottolineare le differenze ponendo i loro membri in competizione reciproca perché questa religione è un'espressione di ego-centrismo; è l'ego-centrismo la fonte di ogni contrasto; e l'ego collettivo è un oggetto di culto più disastroso dell'ego individuale.

L'ego collettivo è più pericoloso perché è più potente, più demonico, e meno palesemente immeritevole di devozione. L'ego collettivo mette insieme il misero potere individuale di ciascuno dei suoi fedeli facendone il potere collettivo del Leviatano. E questo potere collettivo è alla mercé delle passioni inconsce perché sfugge al controllo dell'intelletto e della volontà che pur sempre pongono qualche vincolo all'ego individuale. Un cattivo comportamento, che senza alcuna esitazione verrebbe condannato dalla coscienza in un individuo colpevole a livello personale, è passibile di condono qualora sia perpetrato dal Leviatano grazie all'illusione che la prima persona sia assolta dall'ego-centrismo, se da prima persona singolare divenga prima persona plurale. E questo è, però, proprio l'opposto della verità: perché, quando un individuo proietta il suo ego-centrismo su una comunità, ce la fa a portare il suo egotismo agli estremi limiti, a farne qualcosa di abnorme con minor senso di colpa. «Il patriottismo è l'ultimo rifugio delle canaglie»[5]:

e la callosa insensibilità dei gruppi di potere testimonia in modo ancor più eloquente della rabbia delle folle che, quando agisca in un'azione collettiva, l'ego è capace di calarsi in abissi di nefandezza cui non scade quando agisca sotto la propria responsabilità individuale.

Lo stato di guerra cui conduce il culto particolaristico-comunitario può inasprirsi fino a assumere, presto o tardi, le proporzioni di un conflitto all'ultimo sangue; e la condanna che si auto-infligge è insidiosa, perché gli effetti alla fine fatali di questa religione sono lenti a rivelarsi, e non diventano chiari al di là di ogni dubbio se non quando il male è ormai così grave da essere mortale.

Nella sua prima fase, il conflitto tra Stati particolaristici divinizzati è normalmente diretto con spirito moderato e si mantiene entro limiti modesti. In questa fase iniziale, gli adoratori di ognuno dei singoli dèi particolari riconoscono in qualche misura che ogni altro dio come lui protettore di una comunità particolaristica è il legittimo sovrano nel suo territorio. Si pensa che ogni divinità locale abbia e il diritto e il potere di punire chi tra gli umani di un'altra comunità trasgredisca la sua legge intervenendo nella sfera di suo dominio e si renda colpevole di un insopportabile torto nei suoi confronti in quanto fa danno alla sua gente: questa considerazione consiglia cautela e misura nell'ingaggiar guerra in territorio straniero. Tende a evitare che la guerra degeneri in conflitto totale. L'invasore timoroso del potere divino non soltanto eviterà di profanare i templi del nemico, ma non oserà avvelenare le fonti o abbattere gli alberi da frutto. I Romani, quando erano decisi a andare fino in fondo nella volontà di demolire con l'azione bellica una comunità nemica, erano soliti prender la precauzione preliminare di invitare gli dèi nemici a evacuare la città conquistata e di indurli a cambiar partito offrendo loro in cambio posizioni onorevoli nel *pantheon* romano. Qualora una comunità venga sterminata o deportata sfidando la divinità senza rispettare le sue prerogative sovrane, l'oltraggiato dio del luogo può incalzare gli usurpatori del suo dominio e sprezzatori della sua maestà rendendo loro la vita intollerabile in quel posto a meno che si assoggettino alle sue condizioni. I coloni piazzati dal governo assiro sul territorio lasciato vuoto dai suoi precedenti abitatori umani, per via della deportazione dei figli di Israele, scoprirono immediatamente, e lo pagarono sulla loro pelle, che il dio di Israele, Jahvé, il quale non poteva esser deportato, non aveva perduto nulla del suo potere sul luogo da lui protetto: e non ebbero pace fino a che non si convertirono all'adorazione di questo dio locale, la cui presenza si faceva

sentire pesantemente, ponendo lui al posto degli dèi che si erano portati dalle terre di origine[6].

La guerra tra Stati particolaristici si conduce dunque, all'inizio, nei limiti di una stessa credenza che tutti li accomuna nell'identica forza delle divinità locali, ognuna ritenuta di pari valore nel proprio ambito. Ma questa credenza è destinata a cadere e con essa cadrà il freno che imponeva. Credenza e freno dovettero cadere in disuso perché il culto particolare di una comunità è nella sua essenza incompatibile con la moderazione raccomandata in massime quali «Vivi e lascia vivere» e «Non fare agli altri quel che non vuoi sia fatto a te». Il culto dell'uomo in qualunque sua forma è, pur sempre, anche se religiosa, un'espressione di ego-centrismo, e di conseguenza è inficiato dall'errore intellettuale e dalla colpa morale che consiste nel trattare una parte dell'universo come fosse il tutto — nel voler costringere l'universo a ruotare attorno a un centro che è qualcosa che di esso fa parte, e non è, e non dovrebbe essere, più che una parte subordinata. Ma poiché l'ego-centrismo è innato in ogni creatura vivente, questo atteggiamento è vincente nel procurar credito a ogni religione che lo lusinghi. Inoltre impedisce a un essere vivente che non riesca a venirne fuori di amare il suo prossimo come se stesso: e un totale fallimento nel tentativo di adempiere a quest'arduo precetto morale ha un effetto disastroso sulle relazioni sociali.

Un'altra ragione per cui è difficile mantenere il conflitto tra Stati particolaristici a una temperatura psicologica bassa è il fatto che il culto della propria comunità trova adesione non soltanto col dar sostegno — con conseguenze perniciose — all'ego-centrismo. Ma conquista la gente anche col dare un benefico stimolo alle più nobili attività dell'uomo nel primo capitolo della sua storia. Nelle vicende della maggioranza delle civiltà nelle loro fasi iniziali, gli Stati particolaristici hanno fatto di più per arricchire la vita dei cittadini, incrementando le arti, di quanto non abbiano demeritato poi immiserendoli col chieder loro un tributo di sangue e denaro. L'ascesa della città-Stato degli Ateniesi riuscì a fare intensa e piacevole la vita dei propri cittadini grazie alla creazione del dramma attico, nato da un primitivo rituale della fertilità, prima che la vita fosse resa loro intollerabile da una serie di conflitti sempre più devastanti tra Atene e le sue rivali. L'antica Atene che un giorno era stata la «scuola dell'Ellade»[7] conquistò e mantenne la devozione affettuosa degli uomini e delle donne ateniesi sui quali aveva gettato il suo incantesimo, a vantaggio della più tarda Atene che fu «un potere tirannico»[8]; e, sebbene queste due espressioni arroganti siano state coniate per descrivere l'effetto del dominio ateniese su

altre città-Stato elleniche, valgono altrettanto bene a illustrare le conseguenze sulla vita dei suoi cittadini. È questo il tema tragico della storia di Tucidide che racconta le vicende del grandioso confronto tra Atene e Sparta, la cosiddetta guerra del Peloponneso, ma molte altre sono state le rappresentazioni della stessa tragedia che non hanno trovato il loro Tucidide.

Il forte sentimento di devozione che il culto particolaristico-comunitario è quindi capace di evocare tiene avviluppati i suoi adepti anche quando li stia conducendo all'autodistruzione: perciò la lotta tra Stati particolaristici in gara per la supremazia tende a farsi più intensa e più devastante in un crescendo sempre più affannoso. E persino il rispetto nei confronti delle divinità protettrici del proprio vicino e la considerazione per i protetti umani di questi dèi estranei al proprio mondo, per quanto tradizioni benefiche, alla lunga sono logoranti. Qualunque culto particolaristico-comunitario finisce con l'essere il culto di Moloc, e quest'«orrido dio»[9] esige sacrifici più crudeli del vitello d'oro. Lo scontro all'ultimo sangue tra stati particolaristici è stato la causa occasionale, esterna, della caduta e della disintegrazione di quasi tutte, per non dire tutte, le civiltà che fino a oggi hanno attuato il proprio suicidio. Il declino e il crollo della prima civiltà maya è forse l'unico caso che lasci qualche dubbio.

La devozione al culto di Moloc è tanto forte da riuscire a sussistere fino a quando sia troppo tardi per salvare la vita della civiltà che proprio quel culto sta avviando alla distruzione. Alla fine l'idolo cade in frantumi, ma non prima che si sia raggiunto uno stadio di disintegrazione sociale tale che il tributo di sangue preteso da uno stato di guerra sempre più intenso, feroce, rovinoso sia arrivato a superare in modo palpabile qualunque beneficio culturale e spirituale gli Stati particolaristici in lotta abbiano un tempo offerto ai loro cittadini. A questo stadio è possibile si produca un rivolgimento dall'infatuazione per il particolarismo all'orrore per lo stesso. La rovina che indubitabilmente la loro civiltà ha ormai attirato su di sé a causa del culto particolaristico-comunitario produce nei membri della società che ne è artefice e vittima il disgusto nei confronti di qualunque tipo di politeismo: e il cuore degli uomini e delle donne è ora pronto a trasferire la propria fede religiosa a un oggetto di culto che dia loro pace unendoli, e li unirà in virtù del fatto di essere, esso stesso, unico e universale. Ma il rigetto degli dèi particolari ormai screditati non risolve la questione della religione monistica da adottare in loro luogo, delle tre alternative che si offrono.

Una volta che il culto della natura sia stato soppiantato dal

culto particolaristico-comunitario, e quando questo si sia rivelato materialmente disastroso nell'esperienza e malefico a livello morale, l'alternativa radicale è la rinuncia non soltanto al culto della natura ma anche al culto dell'uomo in ogni sua forma, per volgersi a una Realtà assoluta che sta oltre l'uomo e la natura, e sta nel contempo dentro di loro. La possibilità di una simile nuova apertura spirituale è offerta dall'epifania delle grandi religioni, che vennero alla ribalta, come vedremo, in tempi di disordini, fatti precipitare nel collasso e nella rovina di civiltà, dall'intensificarsi del conflitto tra Stati particolaristici idolizzati. Ma le religioni superiori appaiono nella società partendo dal basso per diffondersi infine negli alti strati: e la minoranza egemone — pur nelle avversità e per quanto disillusa delle sue istituzioni ancestrali — è inconsapevole di questi nuovi movimenti religiosi nei ranghi del proletariato o, qualora ne abbia vaga intuizione, è loro ostile. È infatti pregiudizialmente contraria al loro espandersi per via dell'origine proletaria e l'apparenza esotica; e, a un più profondo livello di sentimenti, è respinta dall'accettazione che essi propugnano della sofferenza quale un'opportunità e un mezzo di far nascere il bene dal male. Anziché volgersi alle nuove religioni nascenti, la minoranza dominante egemone tenta di riempire il vuoto spirituale lasciato dal discredito che ha travolto il culto della comunità particolaristica con qualche altra forma di culto dell'uomo: e in questo caso le si presentano due alternative.

La scelta che suscita minor resistenza nei disincantati, un giorno devoti del culto particolaristico della comunità, è rimpiazzare gli idoli caduti con un feticcio dello stesso ceppo ma di specie diversa, vale a dire una comunità ecumenica sotto la cui ègida onnicomprensiva il genere umano possa sperare di vivere in concordia e pace come una sola famiglia. Questa alternativa, cioè una forma di culto dell'uomo più ampiamente coinvolgente e protettiva, è ormai a portata di mano perché il risultato politico della distruzione vicendevole dei piccoli Stati l'un l'altro rivali, e della distruzione della fede nell'animo dei loro cittadini, sta per lasciare padrone del campo un impero ecumenico. E questo impero ecumenico può esigere la fedele acquiescenza che gli Stati particolaristici hanno perduta, perché è in grado di assicurare agli uomini la pace universale, un obiettivo al quale avevano aspirato per generazioni se non per secoli, il lungo periodo durante il quale i singoli staterelli ora ridotti in pezzi e travolti dal discredito avevano perseguito non la pace ma il conflitto per la supremazia.

Nessuno degli imperi universali che finora son sorti e caduti è stato in senso letterale un impero di dimensioni mondiali. L'impe-

ro cinese e l'impero romano sono, ad esempio, convissuti, l'uno accanto all'altro e nel medesimo tempo, per più di due secoli, senza peraltro mai entrare in contatto diretto. La realizzazione di uno Stato ecumenico nel senso letterale del termine non sarebbe mai stata ipotizzabile, nella pratica, prima che la tecnologia inventata dall'Occidente moderno riuscisse a «annullare le distanze». L'impero cinese, l'impero romano, gli altri imperi dello stesso genere sono però Stati universali in senso psicologico. In quanto hanno abbracciato nei loro confini la totalità di un mondo, una intera società che prima era vissuta spezzettata, suddivisa in un gran numero di piccoli Stati particolaristici in perpetua guerra fra loro. L'impero romano e l'impero cinese sono Stati di un nuovo tipo proprio per il fatto di aver assicurato l'unità, e con l'unità la pace, a tutta una società e possono perciò erigersi a prova quali precursori di un possibile futuro stato mondiale che copra l'intera dimensione abitabile e percorribile del pianeta terra.

Questo culto dunque esiste: e esiste l'aspirazione, autentica, a uno Stato ecumenico. Ma, oltre e accanto a essa, esiste una seconda forma di culto dell'uomo che si può adottare quale sostituto dell'idolatria di una particolare comunità. Il culto dell'uomo, non in una sua qualsivoglia forma collettiva, ma nella manifestazione individuale del filosofo autosufficiente, l'uomo-eroe, che trova in se stesso la forza spirituale di stare solo, fuori — e nel freddo — quando lo Stato che ha ospitato i suoi avi per tante e tante generazioni è degenerato andando in pezzi in una spaventosa rovina, si è disfatto attorno a lui riempiendo le orecchie sue e dei suoi contemporanei dell'eco triste della sua tragedia.

È necessario analizzare queste due diverse forme di culto dell'uomo prima di procedere all'esame dell'epifania delle religioni superiori.

«Moloc» e Molk

Moloc, o «Molk» — inteso nel senso di «Dio venerato come re» è termine familiare a ebrei e cristiani che hanno dimestichezza o con l'originale o con la trascrizione in versione canonica delle scritture ebraiche.

> Il primo fu Molocco orrido rege
> sozzo del sangue delle umane vittime,
> E di padri e di madri delle lagrime,
> benché al fragore di timballi e timpani
> non udisser dei figli il grido e i gemiti
> fra i roghi sacri dell'idol suo terribile [10].

Nel giudaismo e nel cristianesimo, «adorare Moloc» è dunque simbolo adeguato per il culto della comunità particolaristica che esige dai suoi adoratori un sempre crescente tributo di sangue.

Il rito che consisteva nel sacrificio del primogenito, bruciandolo vivo, era in verità praticato sia a Canaan sia nelle colonie cananee di oltremare, nell'Africa nord-occidentale. E abbiamo testimonianze letterarie a prova di questa pratica per Israele, Moab, Giuda e Cartagine; e per Cartagine c'è anche la documentazione archeologica.

Per quanto riguarda Israele, possiamo leggere la saga del sacrificio della figlia da parte di Jefte suo padre (*Giudici*, XI, 29-40) e il resoconto della ricostruzione di Gerico compiuta da Iel funzionario del re Acab, che «ne pose le fondamenta a prezzo della vita di Abiram suo primogenito e vi mise le porte a prezzo di quella di Segub, ultimo suo figliuolo» (III dei Re, XVI, 34). Quando su Moab si andava facendo più dura la pressione delle forze unite di Israele, Giuda, e Edom, Meša, re di Moab, «preso allora il figliuolo suo primogenito che avrebbe dovuto regnare in sua vece, lo

immolò in olocausto sulle mura» (IV dei Re III, 27). In Giuda, il re Acaz (che regnò circa tra il 741 e il 725 a.C.) e il re Manasse (che regnò circa dal 696 al 641 a.C.) sono menzionati tutti e due per aver «fatto passare il proprio figliolo attraverso il fuoco» (II dei Re XVI, 3 e XXI, 6).

Nel regno di Giuda, almeno dall'ottavo secolo a.C., pare che il rito abbia incontrato delle opposizioni. Secondo la testimonianza di Isaia XXX, 33 il rogo sacrificale a Tofet, nella valle di Innom, appena fuori le mura di Gerusalemme, è acceso dal soffio del Signore «come un torrente di zolfo». Ma il rito è deprecato da Amos (V, 26); e Geremia, in tre passi (VII, 31; XIX, 5; XXXII, 35), fa espressamente respingere da Jahvé l'accusa secondo la quale Egli l'avrebbe ordinato. Prima del tempo di Geremia, il rito era stato abolito e il santuario di Tofet sconsacrato dal re di Giuda Iosia (il cui regno durò circa dal 639 al 608 a.C.). Il sacrificio è proibito in Levitico XVIII, 21 e XX, 2-5. È deprecato in Ezechiele XVI, 20-21 e in Deut.-Isaia LVII, 5; e in Ezechiele, XX, 25-26 è citato come uno dei «comandamenti non buoni» che Jahvé diede al suo popolo perché aveva abbandonato i comandamenti che Egli aveva precedentemente dato. Un'incontestabile condanna del sacrificio è espressa in un passo aggiunto al Libro del profeta Michea: «Gli darò io, in espiazione della mia colpa, il mio primogenito? Uno dei frutti delle mie viscere, pel peccato dell'anima mia?» (Mich., VI, 7).

A Cartagine, il *tofet* locale è stato scoperto dai moderni archeologi occidentali. Si estende in una stretta fascia, lunga parecchie centinaia di metri, per tutta la distesa del porto; e la sua collocazione e le stratificazioni fanno pensare che dati fin dalla fondazione della città. Fra i riferimenti letterari alla pratica del rito a Cartagine vi sono la saga del sacrificio da parte del tiranno Malco del proprio figlio Cartalon, del sacerdote di Melqārt[11], e il racconto del sacrificio di 200 bambini delle più eminenti famiglie dell'oligarchia cartaginese, avvenuto nel 310 a.C.[12], quando Cartagine viveva sotto l'incubo dell'attacco di Agatocle, com'era stata un tempo minacciata Moab, all'epoca di Meša, da Joram.

Le due più antiche iscrizioni finora scoperte nel *tofet* di Cartagine portano la scritta *nešib molk Ba'al*, e questa formula è stata interpretata come significante «stele (commemorativa) di un sacrificio a Ba'al (Ammone)». Se questa interpretazione della parola *molk* nel significato di sacrificio (del proprio figlio) è corretta, è possibile che Moloc o Molk — «Dio il re» — che figura in certi passi di quella che oggi è la versione canonica della Bibbia (vale a dire, in Lev. XVIII, 21 e XX, 2, e in III Re XI, 5 e 7, e in IV Re

XXIII, 10) possa essere la conseguenza di un errore nella citazione della parola *molk* nel testo masoretico. Comunque sia, pare certo che il sacrificio del proprio figlio bruciandolo vivo o, come nella saga di Malco, mediante crocifissione, fosse una pratica cananea; pare anche certo che sacrifici umani di questo tipo siano stati offerti al dio Jahvé di Israele e di Giuda, al dio Chemoš di Moab, e a Ba'al Ammone di Cartagine; e che lo stesso rito si chiamasse *molk*.

Il figlio che veniva sacrificato dal proprio padre era forse un sostituto del padre stesso: un caso di auto-immolazione accaduto a Cartagine è riferito, infatti, da Erodoto (Libro VII, capp. 166-7), nel suo resoconto della battaglia tra Cartaginesi e Greci Sicelioti a Imera nel 480 a.C. Quando le sorti della battaglia volsero al peggio per i Cartaginesi, si racconta che il loro comandante, Amilcare, si gettasse nelle fiamme del rogo sul quale aveva già prima sacrificato vittime meno preziose. Sia vero o no che la vittima infantile significasse un sostituto del proprio padre, è provato in modo decisivo che sia in Israele sia a Cartagine, venne in uso infine la pratica di sostituire la vittima-bambino con un sacrificio animale. Nella storia religiosa di Israele abbiamo un'eco di questa innovazione nel mito di Isacco in cui un ariete viene sostituito alla vittima umana (Gen. XII, 1-19). Nella storia sacra di Cartagine si sa che *molk omor*, il sacrificio di un agnello in sostituzione del figlio fanciullo, fu praticato prima della distruzione della città nel 146 a.C., e divenne uso comune sotto il successivo dominio romano. Negli strati superiori del *tofet* di Cartagine molte urne contengono resti di animali, non di fanciulli, e immagini di animali — presumibilmente raffiguranti le vittime — appaiono sulle *stelae*[13]. Tuttavia, il sacrificio umano, abolito a Giuda fin dal settimo secolo a.C., si protrasse nelle colonie cananee dell'Africa nord-occidentale fino almeno al regno dell'imperatore Tiberio e forse fino al terzo secolo dell'era cristiana[14].

Il sacrificio praticato da esseri umani è spesso da loro offerto agli dèi che venerano; e nella mitologia fenicia si narra di uno dei figli del dio El sacrificato dallo stesso El in onore del proprio padre, il dio del cielo (secondo la testimonianza di Filone di Biblo) e di un altro dei figli di El, Mot, sacrificato, sotto forma di spirito del grano, dalla dea 'Anat (secondo i poemi mitologici scoperti a Ras-aš-Šamrah[15]). Questa rappresentazione cananea dell'economia divina riappare, forse da una fonte della Galilea, nella teologia cristiana. Dio Figlio, il cui corpo è pane e il cui sangue è vino, sacrifica se stesso al Dio Padre come un agnello la cui morte redime il genere umano.

IL CULTO DELL'UOMO. IL CULTO IDOLATRICO DELLA COMUNITÀ ECUMENICA[1]

Il culto idolatrico del potere umano nella sua dimensione collettiva, quando si manifesti come ecumenico, presenta numerosi vantaggi sul culto dell'uomo nella sua forma di collettività ispirata a ideali particolaristici.

Il primo più ovvio vantaggio sta nella tempestività, nel suo apparire cioè in una fase della storia di una civiltà avviata al disfacimento — quando la vita sotto l'ègida del vecchio Stato particolaristico un tempo idoleggiato si è ormai fatta intollerabile. L'apprezzamento retrospettivo espresso da Aristotele nei confronti dell'antico regime può esser vero alla luce delle vicende storiche. È vero, infatti, che la comunità particolaristica un tempo idoleggiata ha forse cominciato a esistere, in origine, in quanto era una necessità vitale, come egli sostiene; e, dopo tutto, può aver trovato giustificazione alla sua esistenza per un certo periodo, fungendo da strumento istituzionale idoneo a dare agli esseri umani la capacità di vivere una vita degna di esser vissuta[2] col fornire una prospettiva alle loro energie creative. Ma è pur vero che, nel mondo di Aristotele al tempo di Aristotele, non era meno evidente — anche se il filosofo su questo tace, ammesso che non sia cieco di fronte a tale evidenza — che l'istituzione idoleggiata, la quale era stata per lungo tempo uno stimolo, si era ormai trasformata in un flagello. In una fase in cui un continuo stato di guerra fratricida per la supremazia tra stati particolaristici idolatrati aveva portato la società al limite della dissoluzione, l'alternativa rappresentata dal culto idolatrico dell'impero ecumenico diventa a sua volta una necessità di vita, in quanto offre i soli strumenti ora immediatamente efficaci per salvare la società auto-laceratasi dal commettere un suicidio sociale.

Il culto dell'impero ecumenico presenta un secondo vantaggio, intrinseco. La disposizione d'animo che spinge a abbracciare la devozione al culto delle singole comunità ristrette è infantile nella limitatezza della sua visione: è una risposta ingenuamente ottimisti-

ca a uno stimolo temporaneo, priva di qualunque capacità di previsione del successivo capitolo della storia, nel quale proprio il culto di quella stessa istituzione è destinato a provocare ingenti perdite anziché apportare benefici gratificanti. Al suo confronto, la disposizione d'animo con cui si accoglie la nascita di un impero ecumenico è relativamente adulta: in quanto è la risposta a un'esperienza di sofferenza a lungo protrattasi, ed è quindi disciplinata da una più sobria valutazione dei benefici risultati che è giusto attendersi da qualunque istituzione umana, in ogni caso limitati.

Il terzo vantaggio è infine questo: che gli ideali di cooperazione, concordia, pace, su cui poggia il culto della comunità ecumenica, sono in effetti più idonei a promuovere il benessere dell'umanità, perché sono più lungimiranti e meno grettamente ego-centrici degli ideali di competizione, lotta, guerra, che il culto degli Stati particolaristici sostiene, e quindi alimenta attivamente come positivi. Una esposizione classica di questo punto di vista ci è data da un uomo di lettere greco nella sua apologia dell'impero romano dell'età degli Antonini:

> Al momento quando gli Stati del Mondo erano già stati liquidati o giacevano ormai sulla funerea pira come le vittime della loro inquietante lotta fratricida, si trovarono tutti a un tempo di fronte al dominio [romano] e immediatamente tornarono alla vita, resuscitati [3].

Il quarto elemento di superiorità che va riconosciuto agli Stati universali è rappresentato dalle personalità dei fondatori. Questi grandi uomini sono stati tutti più efficienti e più efficaci, e moltissimi di loro anche più benevoli e benefici dei capi militari e dei dirigenti politici degli stati in perenne contesa l'un contro l'altro che lo Stato universalistico ha sconfitto e inglobato. Una venerazione maggiore di quella che i posteri rivolgono ai fondatori dei grandi imperi l'hanno meritata e ottenuta solo i fondatori di scuole filosofiche e i profeti delle religioni superiori.

> La Provvidenza... lo [ha mandato] a noi e ne ha conservato la memoria per la Posterità come salvatore la cui missione è stata quella di por fine alla guerra e dar ordine all'universo [4].

I sentimenti espressi in questo elogio dell'imperatore Augusto da un suo contemporaneo sono senza dubbio gli stessi che provavano anche i milioni di sudditi degli imperatori achemenidi Ciro e Dario, dell'imperatore cinese Hān Liu Pang, degli imperatori ottomani Murād I e Mēhmed II.

Il merito maggiore dei più grandi di questi fondatori di imperi

ecumenici è l'aver lasciato dietro di sé una scuola di funzionari pubblici, civili e militari, capaci di continuare la loro opera: un'aristocrazia ereditaria, come in Persia i Megistani e gli Orejones dell'impero inca; una burocrazia di professionisti come i funzionari pubblici dell'impero cinese, dell'impero romano, dell'impero indiano sotto il regime britannico; o un ordine monastico, laico, come la casta di schiavi-famigli dell'impero ottomano.

È questa una notevole combinazione di vantaggi e tale da far sì che un impero ecumenico, dopo essersi conquistato originariamente il consenso fornendo il servizio negativo di salvare la società dall'imminente auto-distruzione, si guadagni col passar del tempo un rispetto e un'affezione sempre più autentici per la sua opera positiva. La presa morale che ha saputo conquistarsi si dimostra dopo che è crollato nelle avversità.

Persino quando un impero ecumenico si sia sfasciato disgregandosi al punto di essere ormai praticamente impotente, i suoi re *fainéants* continuano ancora per generazioni o per secoli a rappresentare la fonte indispensabile di legittimità per gli usurpatori che hanno ritagliato dal corpo dell'impero alcuni Stati successori. È indispensabile, infatti, un atto di investitura per mano del legittimo imperatore, se ci si voglia assicurare l'acquiescenza dei sudditi al proprio ruolo di usurpatori; e quest'apparente formalità è in realtà una faccenda di tanto valore pratico che i più accaniti usurpatori si sono dati grandissima pena pur di ottenerlo, e ne hanno poi fatto il più sfacciato sfoggio. Odoacre, Teodorico, Clodoveo governarono le spogliate province occidentali dell'Impero quali sostituti del governo imperiale romano ancora esistente a Costantinopoli; i *Mahā-rāja* indù e la cristiana *British East India Company* ressero l'India in sostituzione dei «gran mogol» musulmani, legittimi, anche se *fainéants*, sovrani residenti a Delhi; e la maggioranza degli stati cristiani eredi dell'impero ottomano si contentarono di iniziare la loro vita di principati autonomi sotto la sovranità del padiscià prima di arrischiarsi a reclamare la propria indipendenza sovrana.

Inoltre, anche dopo che un agonizzante impero ecumenico abbia ricevuto il colpo di grazia a lungo rimandato, ci possono essere tentativi, persino ripetuti tentativi, di resuscitarlo. Esempi classici di tali rinascite sono l'impero Ts'in e l'impero Hān, risorti in Cina a opera delle dinastie Sui e T'ang; il ripristino dell'impero romano nella cristianità ortodossa, prima come impero bizantino, poi come «Mosca la terza Roma»; i tre *avátara* dell'impero romano nel mondo dell'Occidente cristiano, riportati successivamente alla vita da Carlo Magno, Ottone I, quindi dagli Absburgo; e il

tentativo dell'impero ottomano, dalla fine del diciottesimo secolo dell'era cristiana in poi, di far rivivere il suo languente prestigio ponendosi come *avátara* del califfato arabo.

L'ascendente che un impero ecumenico esercita sul cuore dei suoi fedeli è dunque, oltre che forte, anche in grado di sopravvivergli; eppure anche l'impero universale è un oggetto di culto insoddisfacente sia che si offra all'adorazione nelle sembianze di un'istituzione, sia incarnato in una persona. La rappresentazione dell'idolo in forma di istituzione finisce con l'essere troppo remota, impersonale, distante per suscitare sufficiente affetto, mentre la sua incarnazione in una persona può diventare troppo familiare e indegna, inetta a ispirare adeguato rispetto.

L'impersonalità dell'impero ecumenico in qualità di istituzione lo fa sentire in tutta la remota lontananza della sua metropoli dalla vita quotidiana della grande maggioranza dei sudditi. Quando ormai i cittadini romani sono spiegati lontano dal campo, a Cadice, a Beirut, a Colonia, ora che Roma non ha bisogno di chiamarli alle armi perché la difendano contro potenze rivali che la minaccino da vicino, *dea Roma* non può più ispirare ai loro cuori lo stesso amore, la stessa calda dedizione che accendeva l'animo di ogni cittadino romano quando viveva e lavorava a un giorno di marcia dal Campidoglio e poteva venir richiamato, a ogni stagione di guerra, a combattere per Roma contro Chiusi o i Sanniti. *A fortiori*, è impossibile che un suddito dell'impero romano, cittadino di Sparta o di Atene, o di un'altra città-stato un tempo indipendente e sovrana, di gloriosa o squallida memoria, adori la dèa Roma con un sentimento in qualche modo simile al convinto entusiasmo che provava venerando un tempo Athēna Chalcide o Athēna Poliade. Il fremito che lo scuoteva allora può essere recuperato dal turista dell'odierno occidente, quando, ritto sull'acropoli di Atene nel punto dove una volta si ergeva la statua fidiaca di Athēna Attica, fissi la rocca di Egina e il pinnacolo dell'Acrocorinzio a un tiro di pietra, attraverso il golfo Saronico. Ecco stagliarsi allora, evocate alla memoria del suo occhio interiore, le figure del Poseidon corinzio e dell'egineta Athēna Aphaia, a sfidare la signora di Atene. La divinità locale era un protettore la cui presenza si sentiva ben vicina, nell'antagonismo con la divinità rivale là oltre i confini, prima che la *longa manus* di *dea Roma* le cacciasse entrambe dal proprio piedistallo. *Dea Roma*, ubiqua poliziotta, non può significare qualcosa di altrettanto forte per i suoi *clientes* ateniesi, neanche qualora abbiano ottenuto la cittadinanza romana, neanche quando il valore del servizio reso da Roma alla civiltà ellenica, la loro,

l'abbiano potuto misurare direttamente nel terzo secolo dell'era cristiana con il ripetersi della tragedia del collasso sociale.

E neanche possono, i sudditi di un impero ecumenico, provare grande entusiasmo per i servizi pubblici imperiali di cui beneficiano — certo più sostanziali dei servizi che lo stato particolaristico abbia mai — o mai avrebbe potuto — fornir loro. Sotto l'egida del nuovo regime ecumenico, una polizia, un'amministrazione, una legge imperiali, più o meno efficienti e più o meno giuste, garantiscono comunque a ogni suddito pace, sicurezza, giustizia ovunque egli vada. Eppure, un regime che gli dà in tal modo la libertà di vivere e circolare in tutto il mondo abitato non riesce a farlo sentire a casa sua nei suoi confini. Un servizio pubblico di queste dimensioni ecumeniche è troppo anonimo per ispirare un grande affetto o anche solo una riconoscenza autenticamente sentita.

È pur sempre anonimo, anche in imperi ecumenici i cui fondatori, e i funzionari pubblici eredi della loro opera, provengano dall'interno di quel mondo — come, ad esempio, i funzionari del sumero-accadico «impero dei quattro angoli del mondo» di Ur-Nammu e quelli dell'impero definito con l'espressione «tutto quanto esiste sotto il cielo», come dire il mondo cinese unificato da Hān Liu Pang. E in tal senso questi due imperi sono un'eccezione. In quanto gli imperi ecumenici sono stati per lo più fondati e mantenuti in vita non da eredi di una famiglia originaria della regione centrale dell'impero, ma da nativi delle province di confine o da stranieri. Creatori di imperi, nativi o originari di province di frontiera, sono, ad esempio, gli Ammoriti che ressero il ricostituito «impero di Sumer e Akkad» che era stato un tempo l'impero babilonese di Hammurabi; gli imperatori romani dell'impero ecumenico bizantino; i reggitori persiani e arabi che si succedettero alla guida di un'organizzazione universalistica nel Sud-Est asiatico; i fondatori tebani sia del medio sia del nuovo regno di Egitto; gli ancor più meridionali loro predecessori, che avevano fondato il regno antico egiziano; e i Ts'in, fondatori di un impero ecumenico cinese in seguito salvato dal naufragio e rifondato su nuove basi da Hān Liu Pang. Mentre creatori di imperi stranieri per nascita sono tra gli altri i successivi reggitori mogol e britannici dell'impero ecumenico in India e gli 'Osmanli dell'organizzazione universalistica ricostituitasi nella cristianità ortodossa orientale.

Quando i sovrani siano stranieri o nativi di zone di frontiera, esiste già un solco psicologico pregiudiziale tra loro e i loro sudditi: eppure né gli Inglesi in India né gli 'Osmanli nel Vicino Oriente furono soddisfatti fino a che non riuscirono a allargare artificialmente questa precostituita barriera naturale. I governatori in-

glesi dell'India, che avevano fraternizzato con i sudditi indiani nel diciottesimo secolo, nell'Ottocento presero deliberatamente le distanze da loro. Gli 'Osmanli arrivarono fino a tener lontani i liberi *conquistadores* musulmani della cristianità ortodossa orientale dall'amministrazione del loro impero. Preferirono affidarne l'amministrazione a una corporazione monastica laica, reclutata nelle file della popolazione cristiana dell'impero, estranea e distinta sia dai sudditi musulmani sia dai sudditi cristiani dell'imperatore perché la loro volontaria conversione all'Islam li aveva allontanati dall'ambiente sociale avito, che era cristiano, senza perciò assimilarli ai nuovi correligionari, musulmani e liberi di nascita. Ancor più significativo è uno degli *arcana imperii* dell'impero cinese, vale a dire la regola, in un organismo amministrato da funzionari civili scelti tra i nativi del cuore del mondo cinese e scrupolosamente allevati e istruiti nella tradizione ancestrale cinese, che stabiliva un funzionario non potesse mai esser messo a governare la sua provincia natale.

Non fu ovviamente un caso che i governi imperiali cinese, ottomano, e quello britannico in India, durassero tutti fatica a assicurarsi un identico risultato con questi diversi metodi. Il loro comune obiettivo, quello di garantirsi il distacco dei funzionari civili dai sudditi, non era di per sé perverso. Era ispirato alla convinzione, fondata sull'esperienza, che la dimestichezza è nemica dell'imparzialità e dell'efficienza. Quindi un'estraneità coltivata sulla base di questo calcolo non va a loro discredito; ma inevitabilmente pone dei limiti alla gratitudine e all'amore che essi si aspettavano forse di evocare nel cuore dei loro sudditi.

Centro focale di attrazione della leale fedeltà dei sudditi di un impero ecumenico, in alternativa alla divinizzazione di esso come istituzione, è il capo divinizzato: e il culto dell'impero romano come culto del divo Cesare non soffre della lontananza, dell'impersonalità, dell'estraneità che sono la debolezza del culto imperiale come culto della *dea Roma*. Mentre ben pochi sudditi dell'impero capiterà si rechino a Roma, Cesare può viaggiare dappertutto; può rimanere tutto il tempo che vuole ovunque ritenga ci sia il lavoro più urgente da fare; e Cesare, Augusto, Adriano, in effetti questo fecero, ognuno occupando gran parte della propria vita operosa in viaggio o sul campo. Il divo Cesare ha un altro vantaggio sulla *dea Roma*: il fatto di essere un dio che è una creatura umana che prova le stesse passioni dei suoi sudditi; poiché è però un essere umano eccezionalmente potente dal cui volere dipendono vita e fortuna di tutti gli uomini a lui soggetti non può non suscitare forti sentimenti di speranza o di paura, di venerazione o di disprezzo, di

amore o di odio. Ma questa palpabile natura umana del divo Cesare, che è la forza del suo rapporto con i sudditi, ne rappresenta anche la debolezza, in quanto nessun uomo è realmente Dio o qualcosa di simile a Dio. Anche l'essere umano meno distante dall'immagine di Dio, designato a recitare questa parte sovrumana di *divus Caesar*, fallirà clamorosamente nel tentativo di calarsi in questo ruolo (come testimonia Cesare stesso a Alessandria), e il fallimento del più dissimile rappresentante dell'idea divina tra gli umani divinizzati sarà addirittura uno scandalo. Il prestigio del *genius* di Cesare o di Augusto può abilitare un Tiberio o un Claudio a «passar la mano», ma vi è pur sempre un limite alla sua efficacia indiretta. E il *genius* dei predecessori non può salvare la reputazione di Gaio (Caligola) o di Nerone; e neanche il fascino della virtù di Marco Aurelio può bastare a coprire Commodo, che suo padre mai avrebbe dovuto designare a succedergli.

C'è anche una debolezza che il divo Cesare e la *dea Roma* hanno in comune. In tutte e due le sue forme, infatti, il culto imperiale è un prodotto artificiale, non frutto di una crescita spontanea quale il precedente culto dello Stato particolaristico. È un culto inventato e promosso per *raison d'état*, e propagato grazie all'azione politica; inoltre, per quanto risponda a un desiderio struggente di unità politica, genuino e molto e da molti sentito, il suo essere artificiosamente costruito gli impedisce nondimeno di conquistare il cuore dei suoi beneficiari.

Sono queste le ragioni a cagione delle quali ai responsabili di un impero ecumenico è sempre meno facile, con l'andar del tempo, assicurare adeguata devozione da parte dei sudditi all'impero nella sua qualità di oggetto di culto, sia nella sua raggelante forma di istituzione divinizzata sia nella sua poco edificante incarnazione nella persona dell'imperatore divinizzato; e questa svalutazione del valore politico della divinizzazione dell'impero trova il suo riflesso in un mutamento di linea politica. Si tende a giocare «al ribasso» il tono della dottrina che teorizza la divinità dell'imperatore, o persino a rinunciarvi del tutto, per cercare una compensazione politica alla perdita che sta consumandosi nel tentativo di trovare nuova sanzione religiosa all'impero in qualcosa al di fuori e al di sopra di esso.

La divinità del sovrano fu, per esempio, sempre più «svalutata» in Egitto nelle successive fasi della lunga storia del Regno egizio. Il faraone «Gran Dio» per diritto di nascita diventa il faraone che è dio in virtù del fatto che è figlio del Dio-Sole, Rā; e questo dio incarnato, generato da un dio, è figura più umana nel Nuovo che nel Medio Regno, e nel Medio più che nell'Antico. E infine,

dall'età del Medio Regno, è il «Buon Dio»[5]. Durante il Nuovo Regno, Ikhnaton, sovrano eretico, arriva al punto di farsi rappresentare, in un'arte figurativa di tipo realistico, nella posa di un essere umano qualsiasi al centro della sua famiglia; e, sebbene permetta che la sua corte lo veneri come un dio, si presenta al mondo come il servo e il rappresentante in terra di un dio, che manifesta se stesso nel disco solare, trascendente e unico.

Nel mondo sumero-accadico, la divinità era solo eccezionalmente pretesa dai reggitori, quindi non v'era in quel culto alcunché di entusiastico. Naramšin, sovrano accadico di passioni militaristiche, lasciò che il suo nome fosse scritto nei caratteri simbolici significanti specificamente il dio, e che la sua persona venisse ritratta adorna della corona cornuta del dio[6]. I successori di Ur-Nammu, fondatore dell'impero di Sumer e Akkad, andarono oltre e si spinsero fino a farsi adorare come dèi in templi loro dedicati e recanti i loro nomi, nelle città-Stato che avevano ridotto sotto il dominio della città imperiale di Ur. Ma neppure «il signore di Ur» era venerato in un tempio della sua città. Poteva essere dio a Ešnunna: ma a Ur era il funzionario del signore della città, il dio-luna Nanna[7], e, quando Hammurabi re di Babilonia ricostituì l'impero di Sumer e Akkad dopo un interregno, non rinnovò la pretesa di governare come dio incarnato, ma ritornò all'originario uso sumerico di governare in qualità di vicerè del dio. La concezione che Hammurabi aveva del proprio posto e delle sue prerogative si esprime chiaramente nel suo nome, se è corretta l'interpretazione che sostiene significhi «Lo zio [vale a dire il dio Marduk] è [o "sia"] esaltato». Questo genere di nomi propri di esseri umani espressi in forma di frase, in cui un dio è il soggetto di un'affermazione o di una preghiera, erano di uso comune in Babilonia e in Assiria, come lo saranno poi in Israele e nell'Islam; e, ovunque esista questa pratica, essi indicano che chi li porta vede se stesso come rappresentante di un dio trascendente, non come un dio incarnato.

Il precedente stabilito da Hammurabi, di non pretendere alla divinità per se stesso, fu di fatto seguito da tutti i successivi reggitori di Stati universali nell'Asia del Sud-Ovest. Hammurabi governò in qualità di rappresentante umano di Marduk — il dio poliade di Babilonia il cui dominio è diventato ecumenico *pari passu* con quello del suo rappresentante in terra. Gli Achemenidi governarono come funzionari umani di Ahūra-Maždah (e forse, in certi posti, come rappresentanti degli dèi dei popoli loro soggetti). Gli Omeiadi e, in termini ancor più espliciti, gli Abbasidi governarono come rappresentanti umani di Allah. Il precedente stabilito dal sovrano babilonese fu seguito anche, per quanto senza dubbio alcuno

inconsapevolmente, dall'imperatore romano Aureliano quando decise di regnare non in qualità di dio, quale ognuno dei suoi predecessori era stato per i sudditi delle province orientali, ma come sostituto in terra prescelto da un dio trascendente — *Sol invictus* — lo stesso sole invitto che un tempo era stato il dio di Ikhnaton.

L'intenzione che sottintende questo trasferimento di qualifica divina, dal sovrano terreno a un dio trascendente nel cui nome egli agisce, è chiarito in una dichiarazione attribuita da uno storico greco a Aureliano; e l'inefficacia di tale politica è indicata dal suo fallimento a salvare Aureliano dal fato che aveva colpito i predecessori di lui divinizzati:

> Aureliano era solito dire che i soldati si ingannavano nell'illudersi che il destino dell'imperatore fosse nelle loro mani. Ed era uso affermare che Dio gli aveva concesso la porpora e... Dio aveva deciso la durata del suo regno[8].

Evidentemente, una volta che i soldati abbiano rotto con ogni inibizione, ammesso gli sia mai capitato di provarne, che li trattenga dall'assassinare un dio incarnato nella persona dell'imperatore, per chi porti la corona imperiale diventa meno pericoloso essere, anziché egli stesso un dio, il vice-reggente umano di un dio trascendente che gli uccisori non possono liquidare perché non è fatto di sangue e di carne. Gli dèi morti non lanciano fulmini. Un dio che sia possibile liquidare è privato, nell'atto stesso della sua eliminazione fisica, della possibilità di riuscir mai più a infliggere punizioni postume per il crimine perpetrato con successo nei suoi confronti. Ma un dio trascendente, che sopravvive alla morte del rappresentante in terra assassinato, continuerà a vivere per colpire gli assassini — così come Jahvé visse in terra di Israele, dopo la deportazione del suo popolo, — per fare i conti con la gente che si era sostituita alla sua gente deportata.

Questo ragionamento, che fa sembrare politica la trasposizione di qualifiche divine, è convincente dal punto di vista psicologico a una sola condizione, ma importantissima. Un sovrano che cerchi una sanzione religiosa al suo potere fuori di se stesso deve proporsi di trovare una giustificazione allo stesso che abbia presa effettiva sull'immaginario, sui sentimenti dei sudditi in un momento in cui, *ex hypothesi*, la loro venerazione per un dio incarnato si è logorata ed è ormai troppo incerta e fragile per servire da impedimento al crimine. La debolezza della posizione di Aureliano nei confronti dei suoi soldati — che alla fine lo assassinarono — sta nel fatto che essi non credevano con entusiasmo autentico nel dio trascen-

dente del quale secondo Aureliano sarebbero stati gli inconsapevoli rappresentanti in terra, o almeno non vi credevano più di quanto avessero mai realmente creduto nella divinità di dèi umani quali Caligola, Nerone o Commodo. Perché la protezione del dio possa essere efficace, il dio protettore, trascendente, dell'uomo imperatore deve essere un dio in cui i sudditi credono fermamente, con salda, spontanea e genuina fede.

Ma qui Aureliano, come prima Hammurabi e poi gli altri signori del mondo nella sua stessa posizione, si trovano di fronte a un dilemma: in quanto devono fare attenzione a mettersi nelle mani di un patrono divino che non sia nel contempo una loro creatura, o almeno il loro favorito, il dio candidato da loro. Se il dio imperiale non è più l'imperatore stesso, la prudenza politica consiglia che sia sottoposto al controllo almeno dei suoi protetti umani, nel senso che deve pur essere una divinità scelta dall'imperatore, i cui sacerdoti siano funzionari designati dall'imperatore, e adorato con riti che abbiano l'approvazione imperiale, nel caso non li abbia l'imperatore stesso ideati. E qui l'imperatore del Basso Impero è costretto a confrontarsi con un problema insolubile: in quanto le autentiche condizioni di nomina che fanno di un dio tutelare *persona grata* all'imperatore fanno di lui una nullità agli occhi dei sudditi che la divinità-fantoccio, tale per delega, ha avuto l'incarico di intimidire.

I tentativi di imporre di autorità da parte del potere politico una religione artificialmente elaborata, fabbricata per *raison d'état*, paiono quindi essere sempre destinati al fallimento nel loro sforzo di conquistarsi la necessaria disponibilità dei sudditi, quando un sovrano cerchi di ottenere una sanzione, artificiosa qual è questa, alla sua autorità politica vacillante. Proprio l'incapacità di ottenere sufficiente consenso è, come abbiamo visto, una delle debolezze del culto imperiale, dell'impero nella sua qualità di istituzione ecumenica, e questa stessa debolezza fatale sarà presente in qualsivoglia suo sostituto artificialmente creato.

In un'epoca della storia egizia nella quale la divinità del faraone era in ribasso, Ikhnaton fallì nel suo tentativo di sostituire il dio tradizionale, incarnato nella persona del faraone, con un dio astratto trascendente, simboleggiato nel disco solare. Àton avrebbe dovuto, nelle intenzioni del suo ideatore umano, servire da comune oggetto di culto per tutto il genere umano, sotto l'egida di un impero ecumenico egiziano, così nelle frange siriache e nubiane dell'impero come nel suo nucleo egizio. Ma i sudditi egiziani di Ikhnaton, a qualunque razza o ceto sociale appartenessero, non poterono essere indotti a credere nel nuovo dio, una divinità artificiale

imposta loro dall'alto con la forza dell'autorità politica. Non ce la fecero, perché non potevano provare per Àton lo stesso sentimento che i loro avi avevano sentito per il dio incarnato realmente presente in mezzo a loro, il cui padre divino, Ammon-Rā, rendeva immortale, in un'unione teologica tra il dio-vita tebano e il dio-sole del delta, l'unificazione politica delle due parti componenti il mondo egiziano. Questa assenza di una risposta popolare rese impossibile a Àton fornire una effettiva sanzione religiosa al regime instaurato dal suo creatore-al-suo-posto-regnante: e la nuova religione non durò più a lungo della vita e del regno di Ikhnaton.

In una più tarda età della storia egiziana, Tolomeo I, come Ikhnaton prima di lui, fallì nel tentativo di far sì che una religione artificiosamente elaborata sortisse il risultato da lui voluto. Tolomeo, greco-macedone fondatore di una dinastia egizia erede dell'impero achemenide, intendeva creare un modo di sentire unitario che legasse i Greci nuovi arrivati nel paese con l'elemento egiziano indigeno, e riuscisse a rappresentare un vincolo profondo tra i popoli delle terre da lui usurpate[9]. Tolomeo tentò di raggiungere questo risultato politicamente desiderabile con l'ellenizzare il dio egiziano Osiride-Api, nel cui tempio a Memfi, l'antica capitale nazionale dell'Egitto, erano sepolte le successive incarnazioni di Api in forma di bue. A questo dio memfitico egiziano fu dedicato un nuovo tempio a Rhacôtis, il quartiere egiziano della nuova capitale greca dei Tolomei, Alessandria. E qui Api fu sistemato con il nome di Serapide, in una raffigurazione ellenizzata che doveva farlo apparire un oggetto di culto accettabile per i Greci, sia nei domini tolemaici sia fuori dell'area dei *dominions*. Poiché al tempo di Tolomeo i Greci cominciavano a essere attratti da una religiosità cui da molto aderivano gli Egiziani, la nuova versione ellenica di un antico culto egizio si radicò profondamente. Se però questa felice innovazione religiosa di Tolomeo puntava anche all'intento politico di promuovere un avvicinamento tra Greci ed Egizi, in tal senso la sua iniziativa fu un fallimento. L'antico culto egiziano di Osiride-Api, originario di Memfi, e il nuovo culto greco di Serapide alessandrino convissero per secoli l'uno accanto all'altro senza mai fondersi; dimodoché la naturalizzazione di un dio egizio nell'olimpo greco non contribuì minimamente a creare un legame tra seguaci greci e egiziani di questa divinità comune.

Il fallimento del culto di Serapide a colmare il solco tra Greci e Egiziani della generazione vissuta ai tempi della conquista dell'impero achemenide contrasta in modo significativo con il successo ottenuto invece dalla Vergine di Guadalupa — inaugurato ai tempi della generazione che vide la conquista castigliana del Mes-

sico — nel creare un ponte tra Spagnoli e Indiani: e la ragione di questo diverso risultato è chiara. La Vergine, che sarebbe diventata la patrona di una nuova nazione in cui Indiani e Creoli si sarebbero fusi, fece la sua epifania presentandosi sotto le spoglie di una divinità india a un contadino indio, e il racconto della visione apparsagli fatto dal contadino fu messo in dubbio dalle autorità spagnole fino a quando non fu suffragato da un miracolo. I *conquistadores* trovavano difficile credere che la Regina dei Cieli avesse scelto di presentarsi sotto apparenza di india a un indio convertito. Ma proprio questa epifania della Vergine in sembianze indie a un indio — che rappresentava un ostacolo all'accettazione per i fedeli del culto della Vergine di origine spagnola — si conquistò la riconoscente venerazione degli indios a una figura divina, importata dai conquistatori, che aveva significato con tanta grazia di aver fatto posto nel suo cuore al popolo sottomesso; la Gran Madre del Vecchio Mondo fu dunque così adottata, col nome di Vergine di Guadalupa, dagli indigeni conquistati del Nuovo Mondo senza perdere per converso la venerazione dei suoi fedeli in quello trasferitisi. Alla luce della vicenda del fallito tentativo di Tolomeo I di mettere la religione al servizio di un obiettivo politico, possiamo supporre che il santuario di Guadalupa non avrebbe mai avuto la parte fondamentale che è stata la sua nella vita del Messico, se iniziatore ne fosse stato, anziché il contadino indio Juan Diego, lo spagnolo Hernan Cortés, fondatore-di-impero.

Il fallimento del tentativo compiuto da Tolomeo I di fondere i sudditi greci e egiziani in una sola comunità conquistando il loro cuore a un culto religioso comune non ebbe però le clamorose conseguenze del tentativo, altrettanto infruttuoso, del seleucide Antioco IV, un secolo e mezzo dopo, di attuare una *Gleichschaltung* culturale tramite una innovazione religiosa analoga. Antioco voleva creare tra i suoi sudditi di varia origine un sentimento comune di patriottismo imperiale con l'identificare l'antica divinità particolaristica delle singole comunità locali dell'impero con un nuovo dio imperiale, Zeus Uranio. Ma quando l'imperatore tentò di trasfigurare Jahvé, dio di Gerusalemme, nella immagine-tipo della nuova divinità imperiale, la conseguenza fu un'esplosione religiosa destinata a influenzare tutto il corso successivo della storia del mondo.

Quattro secoli dopo Antioco, un'altra esplosione, sia pure di minor entità, fu provocata dall'imperatore romano Elagabalo quando tentò — tentativo che gli costò il trono e la vita — di mettere in atto l'opposta operazione di trasfigurare il dio della sua cit-

tà natale in Siria in un dio ecumenico, un dio per tutti i popoli che vivevano sotto il dominio di Roma. Senza tener conto che i romani erano desiderosi di adottare la pietra nera, feticcio di Emesa, quale supremo dio tutelare dell'impero di Roma, non più di quanto gli ebrei si fossero dimostrati intenzionati a adottare un'anonima statua del dio imperiale scelto da Seleuco, Zeus Uranio, quale raffigurazione del loro dio nazionale, Jahvé. Dopo Elagabalo, Aureliano fallì anch'egli nel tentativo di conquistare i sudditi dell'impero alla nuova fede nel dio-sole, incongruamente personificato nella pietra nera di Elagabalo, pur presentandolo nella forma astratta, e perciò meno sconvolgente, di *Sol invictus*.

In seguito sia Massimino Daia sia Giuliano cercarono a loro volta di creare una religione artificiale per l'impero romano su una base più vasta grazie a un sincretismo che unificasse tutte le religioni professate, tranne il cristianesimo, cementandole col mastice rappresentato dalla filosofia neoplatonica. Ma il problema di Massimino e di Giuliano non era già più quello stesso che avevano affrontato Elagabalo e Aureliano. Questi due più tardi imperatori, nel rinnovare i tentativi infelicemente perseguiti dai loro predecessori di inventare una religione artificiale, si proponevano non tanto di garantire una nuova sanzione religiosa atta a legittimare il loro potere quanto di risolvere il problema della necessità di riempire preventivamente il vuoto religioso, apertosi nel cuore dei loro sudditi, con una fede viva e autentica. Ma la nuova religione era nata. Una religione non prefabbricata e imposta da un imperatore romano, bensì apparsa in un mondo socialmente subalterno, che si era aperta la via sfidando il volere del governo imperiale romano. E, prima che Giuliano riaccendesse nel suo cuore la speranza delusa di Massimino di opporsi al cristianesimo sostenendo una contro-chiesa pagana artificiosamente inventata, Costantino il Grande aveva già dimostrato una più profonda comprensione dei motivi del fallimento di Aureliano quando aveva trasposto la sua fede da un docile, quindi impotente, *Sol invictus* all'onnipotente Dio adorato dai cristiani — un Dio che era potente in virtù del fatto di essere indomabile.

Costantino aveva infatti intuito che era necessaria una nuova impostazione, come avevano dimostrato le successive disfatte del culto di un dio incarnato nell'imperatore e della fede in un dio trascendente che, ufficialmente patrono dell'imperatore, era in realtà il suo balocco e di conseguenza incapace di conquistare a sé il cuore dei sudditi dell'imperatore. Allorché fu chiaro che religioni artificialmente elaborate non potevano riuscire a fornire al regime imperiale la effettiva legittimazione religiosa di cui aveva bisogno,

un'unica alternativa rimaneva ormai aperta al governo imperiale. La scelta di porsi sotto l'egida di una religione viva e vitale, nata spontaneamente, e non svilita agli occhi degli uomini soggetti al dominio imperiale come i diversi culti precostituiti a freddo dalle autorità per ragion di Stato. Nell'impero romano entrambe queste condizioni necessarie trovarono risposta nel cristianesimo, la cui indipendenza spirituale dall'autorità imperiale diede testimonianza nella lunga serie di martiri che si era iniziata con la crocifissione del suo fondatore. Costantino, ponendo l'impero romano sotto la protezione del cristianesimo, inconsapevolmente seguiva un precedente verificatosi nel Sud-Est asiatico, così come Aureliano aveva fatto nel proclamarsi rappresentante in terra di *Sol invictus*. Aureliano aveva avuto il suo antecedente in Hammurabi, rappresentante di Marduk dio di Babilonia, e Costantino lo aveva in Ciro e Dario rappresentanti di Ahūra-Maždah, il dio del profeta Zarathustra. Come gli Achemenidi si erano posti sotto l'egida di una grande religione che, al pari del cristianesimo, era un potere spirituale autonomo, così fecero seguendone l'esempio i califfi arabi — «eredi», nell'ambito politico, del profeta Maometto — i quali governarono in qualità di «condottieri dei fedeli» dell'Islam.

La scelta operata da Costantino era una scelta rivoluzionaria in questo senso: che avrebbe ottenuto una effettiva sanzione religiosa all'impero romano al prezzo però di sottometterlo all'autorità spirituale di una chiesa cristiana indipendente dal potere imperiale, e che aveva sempre dimostrato come non fosse possibile ricondurvela. Non poteva dunque succedere che la conversione dell'imperatore lo ponesse alla mercé della chiesa trionfante? L'impotenza di un imperatore a detronizzare una grande religione ufficialmente riconosciuta è illustrata con chiarezza, non solo dal fallimento di Giuliano, ma anche dalla sconfitta di Akbar e di Hakim. Akbar fu sconfitto nel suo tentativo di sostituire la religione islamica con una artificiosa divinità denominata Dīn Ilāhī, che sarebbe dovuta servire allo stesso scopo del culto di Serapide artificiosamente elaborato da Tolomeo I e del culto di Zeus Uranio inventato da Antioco IV. Hakim fallì nel suo tentativo di volgere nuovamente il mondo dal culto del Dio dell'Islam, del cristianesimo, dell'ebraismo, all'adorazione pagana di un dio incarnato nella persona di un imperatore. E oggi, nel 1956, la religione artificiale voluta da Hakim ha solo una piccola schiera di fedeli tra i Drusi abitanti in Libano e in Siria, mentre la costruzione religiosa elaborata da Akbar non ha più alcun seguace.

«È terribile il cadere nelle mani del Dio vivente»[10]; e dunque, anche quando la provata inutilità di qualsivoglia sforzo di creare

una religione artefatta induce i signori del mondo in cerca di una sanzione religiosa a accettare un dio vivente svincolato dalla ragion di Stato, la natura umana ancora una volta si metterà a cercare un'alternativa all'ordalia temuta di accostarsi all'Assoluto. In una tale condizione, gli animi disillusi dal culto del potere umano collettivo, vuoi particolaristico vuoi universalistico, sono pronti a volgersi inizialmente a una forma di culto dell'uomo che si distingua da altre forme in virtù del fatto di non essere né collettivo né artificiale. La divinizzazione del filosofo indipendente, colui che basta a se stesso, condivide con il culto della comunità particolaristica, idoleggiato nel ruolo di divinità, il merito di essere un idolo che non è stato ideato a freddo, ma, come il sovrano di un impero ecumenico, ha anche il pregio di essere una persona e non un'istituzione. Prima che il campo sia sgombro, pronto a essere occupato dalle religioni superiori, bisogna quindi che si sperimenti il culto dell'uomo, l'uomo-filosofo-autosufficiente, e che esso riveli la sua insufficienza.

IL CULTO DELL'UOMO. IL CULTO IDOLATRICO DEL FILOSOFO AUTOSUFFICIENTE[1]

Il culto impersonale dello stato universalistico, quale istituzione divinizzata, ha, come si è visto, un'alternativa nel culto di quello stesso stato diretto alla persona del sovrano elevato a divinità. Quando divinizzato sia il filosofo, l'Uomo, eletto a idolo nella sua qualità di individuo, si svincola dalla dipendenza che lega il sovrano divinizzato al culto del potere umano inteso come potere collettivo per ergersi senza sostegno alcuno, idolo che poggia soltanto sulle sue doti individuali, che gli danno diritto a essere tale.

Il filosofo auto-sufficiente idoleggiato è il frutto finale della liberazione dell'individuo, realizzatasi nell'ambito di una comunità particolaristica nella prima fase della storia della civiltà. A questo stadio, come abbiamo rilevato, le comunità particolaristiche entro cui si articola la civiltà al suo nascere conquistano la devozione degli uomini che ne fanno parte rendendoli capaci non solo di «avere la Vita, ma di averla più abbondantemente»[2], di vivere una vita piena. Nelle società primitive, infatti, l'ego-centrismo si coniuga alla prima persona plurale. Come la formica nel formicaio, o l'ape nell'alveare, l'essere umano primitivo è anch'esso un animale sociale, e quasi soltanto questo. A poco a poco, progressivamente, la trasposizione dell'ego-centrismo dal suo esprimersi in prima persona plurale al suo dirsi in prima persona singolare, grazie al parallelo procedere della liberazione dell'individuo, è lo stimolo fondamentale che all'uomo dà la vita nella società composta di comunità particolaristiche, nel processo di incivilimento caratteristico del primo periodo della sua storia. Senza dubbio l'Uomo, come la formica e l'ape, è animale per natura sociale e agisce contro la sua stessa natura quando rifiuti di esprimersi in attività sociali. Ogni e qualsivoglia manifestazione del Sé non può non essere anche un atto sociale, in quanto non può esistere manifestazione di sé senza un pubblico cui comunicarla. Nondimeno, l'auto-espressione dell'individuo consapevole di avere una coscienza e una volontà sue

proprie è una forma di attività sociale di gran lunga più stimolante dell'agire di un essere umano sottoposto a una pressione — da parte della società cui appartiene — talmente schiacciante che la dimensione sociale trattenga la sua individualità al livello subconscio. La liberazione dell'individuo, intesa nel senso che ne faccia un essere libero, non un essere che rinneghi il suo innato e inalienabile senso sociale ma che risponda alla sua natura sociale e la appaghi in modo cosciente e deliberato, è il dono concesso all'uomo — o almeno a alcuni uomini eccezionali — che viva all'interno di una comunità particolaristica nella prima fase della storia della civiltà.

In questo primo capitolo della storia ci è dato cogliere l'emergere dell'individuo nelle sue successive fasi. L'individuo fa la sua prima comparsa come puro e semplice nome, nelle liste dei detentori di carica, il cui nome di persona è inciso allo scopo, di pubblica utilità, di definire i singoli anni — altrimenti indistinguibili l'uno dall'altro — della vita della comunità: ad esempio la lista dei funzionari assiri succedutisi nella carica di *limmu*, la lista degli arconti eponimi in Attica, la lista romana dei consoli. Se si eccettui il fatto che sono nomi fissati nelle iscrizioni, scritti e non semplicemente affidati alla memoria, questi arcaici elenchi di funzionari annuali non portano l'individuo molto più in là, sulla strada del riconoscimento personale, delle primitive liste degli antenati: un nuovo punto di partenza, questa volta decisivo, si ha soltanto quando l'individuo entra nel ricordo quale protagonista di un'impresa eroica.

In questa fase, la rappresentazione registrata — il quadro destinato a conservarsi — diventa stereoscopica: ci mostra l'individuo che fa una determinata carriera, con risultati che variano e possono essere sia buoni sia cattivi vuoi per lui personalmente vuoi per la società nell'ambito della quale egli sostiene la sua funzione individuale. Può darsi si ricordino le sue attività di costruttore, come capita con i re assiri che si rivolgono a noi nelle prime iscrizioni lasciateci da questo popolo e tanto tempo dopo riscoperte dagli archeologi del moderno Occidente. Può darsi che invece esponga la sua politica o rievochi i suoi successi o i fallimenti quale legislatore o statista — come ha fatto Solone nelle poesie che ancor oggi circolano con il suo nome. O ancora può esservi celebrato come Fidia — l'artista che ha creato opere d'arte dovute al suo genio individuale oltre le opere pubbliche che la comunità gli aveva commissionato. Può esservi celebrato come Eschilo, il poeta che ha ideato opere poetiche originali oltre quelle legate alle celebrazioni pubbliche di un rito religioso ogni anno ricorrente, che era all'inizio sola-

mente ripetitivo e per ciò stesso anonimo. E può essere un uomo immeritatamente famoso o meritatamente infame qual è il conquistatore che abbia ottenuto gloria individuale e potere in prima persona nello svolgersi del conflitto tra la sua comunità particolaristica e i popoli confinanti. Documenti classici e tipiche testimonianze di questa sinistra fama militare sono i bellicosi bollettini delle vittoriose campagne di conquista che compaiono per la prima volta nelle iscrizioni dei re assiri, all'inizio solo quale prefazione di innocui cippi commemorativi, epigrafi-ricordo del fatto, più tardi come elemento principe del racconto cui la stele-ricordo è aggiunta meccanicamente, mera appendice convenzionale.

L'emergere dell'individuo nella sua qualità di signore della guerra presagisce la frattura tra individui liberati e comunità particolaristiche militarmente organizzate e tese all'espansione. Abbiamo visto come il conflitto tra comunità particolaristiche degeneri prima o poi in lotta all'ultimo sangue. Il disastroso intensificarsi della violenza con cui si conducono le guerre tra singoli stati particolaristici è in parte dovuto al fatto che tali scontri sono occasioni offerte agli individui che lasciano il loro segno nella storia come conquistatori, si fanno dunque per-e-da individui per i quali l'affermazione del Sé assuma questa forma che permette di soddisfare le loro private ambizioni. E le ambizioni aumentano a mano a mano che va facendosi più alto il tributo e cresce il prezzo richiesto alla società per la guerra. Ma l'individualità dei militaristi si procura questi profitti anti-sociali a discapito della società che paga il prezzo richiestole da individui complici del signore della guerra ma il cui campo di attività mira a altro e si propone altri obiettivi: e dunque, nell'esperienza della stragrande maggioranza dei singoli individui membri della comunità particolaristica votata ormai a ideali militaristici, il processo di militarizzazione della stessa stravolge il rapporto tra loro individui e la comunità qual era. L'istituzione che, nel precedente capitolo della sua storia, ormai definitivamente trascorso, aveva arricchito la vita dell'individuo, di ogni individuo che ne fosse partecipe, dandogli la possibilità di liberare la propria individualità, impoverisce ora la vita dell'individuo esigendo da lui sempre più numerosi e sempre più pesanti sacrifici. Jahvé «signore della guerra», il guerriero, l'onnipotente[3] si rivela ora nella sua veste di Moloc «orrido rege»; e questa nuova, annichilente, epifania del vecchio dio particolaristico comporta un diverso, opposto, atteggiarsi dell'individuo nei confronti dello Stato, secondo linee che corrispondono ai diversi campi di attività del singolo.

A questo crocevia, i signori della guerra diventano più devoti

che mai al culto del potere umano collettivo quale si configura nello stato particolaristico che tanto spazio dà al perseguimento di ambizioni militari. Nell'età che vede il fiorire delle civiltà della seconda generazione i signori della guerra fissano la loro auto-condanna nei baldanzosi bollettini di guerra carichi di una gioia feroce, che leggiamo nelle iscrizioni scolpite dai re assiri nello stile di Assur-nasir-pal II e in quello ancor più truculento di Tiglatpileser III. All'epoca delle civiltà della prima generazione, firmano la loro auto-condanna nei foschi bassorilievi incisi sulla stele di Naramsin e sulla tavoletta di Narmer. La stele è un documento del militarismo accadico in azione contro gli abitanti delle regioni montagnose attorno a Gutium nel corso della lotta mortale condotta tra i vari Stati tra loro in contesa del mondo sumero-accadico; la tavola è testimonianza del militarismo egiziano nel momento culminante del conflitto che si conclude con l'annientamento di tutti i belligeranti eccetto uno solo, il vincitore, che potrà sopravvivere.

Sull'altro lato della raffigurazione si vedono le vittime dei signori della guerra nell'atto di ribellarsi al tributo di sangue. Le continue rivolte dei popoli soggetti al dominio assiro contro i sacrifici loro imposti dai sovrani militaristi erano un evento troppo clamoroso perché neanche il cronista regio potesse totalmente ignorare questi fatti sconvolgenti. La riluttanza degli spartani a continuare a reggere i sacrifici loro richiesti per la riconquista di Messene nel corso della seconda guerra messenica ci è stata tramandata nei versi del poeta Tirteo, che ebbe l'incarico dal governo spartano dell'epoca di rianimare il vacillante morale dei guerrieri spartiati. Il successo conseguito da Tirteo testimonia che un poeta quanto un re può farsi propagandista e profittatore della guerra. Si dice che gli inni marziali di Tirteo lusingassero le truppe spartane inducendole a sacrificare una volta ancora la propria vita, e il poeta, dal canto suo, si sia assicurato fama e emolumenti. Ci fu però un altro poeta greco che si conquistò pari fama, non con l'esaltazione delle virtù guerresche bensì rinnegandole, quando gli fu richiesto di pagare di persona il tributo di sangue: Archiloco. A Archiloco toccò di combattere per la città-Stato di Paro in cui era nato nella guerra coloniale mirante alla conquista dell'isola diTaso, una guerra iniqua quanto quella condotta da Sparta per la riconquista di Messene, sua vicina e greca come lei. Il poeta-coscritto di Paro salvò la propria vita con un clamoroso gesto di rottura del codice convenzionale dell'onore militare: e non si limitò a questo, anzi aggravò l'offesa rendendo pubblico, a sfida dell'opinione greca sua contemporanea, un componimento poetico impudente

che denunciava e propagandava in termini spudorati il suo sprezzo per la tradizione che obbligava il cittadino a dare la vita per il proprio paese.

> Vanto e gioia di un bellicoso giovane
> figlio dei Sai ora è il mio scudo.
> Ma non m'importa. Io, l'ho lasciato
> cadere, bello e nuovo,
> in una macchia di rovi: senza un graffio. Era prezioso.
> È vero; è un peccato. Ma io sono vivo.
> Che mai rimane se noi moriamo?
> Addio, mio vecchio scudo! Eri prezioso. Ma
> al diavolo! Ne avrò uno nuovo bello come te!

Il fatto che questi versi provocatori siano tuttora in circolazione dimostra che, quando Archiloco li rese pubblici, sapeva quello che faceva. Aveva certo capito che, nell'ambito dell'opinione pubblica greca, il rifiuto al tributo di sangue era ormai abbastanza diffuso, qualunque cosa potessero dire le madri spartane, perché un poeta nativo di Paro menasse impunemente vanto della propria codardìa e del proprio buonsenso anti-eroico.

Nella storia del mondo ellenico, il componimento di Archiloco è un punto di riferimento basilare, in quanto Archiloco è stato il primo individuo appartenente alla società greca a aver l'audacia di schernire pubblicamente l'autorevole credo della sua comunità. Archiloco si è però vietato la possibilità di dar vita e speranza di futuro a un movimento più vasto con la sua scelta di non essere un eroe. La disobbedienza alla comunità in cui è inserito l'ha infatti manifestata in forma prosaica, non certo tale da esaltare l'animo degli altri uomini, in quanto ha scelto di eludere la sfida a lui personalmente lanciata di assumersi il dovere che la tradizione della sua società imponeva a rischio della propria vita. Nella storia del mondo greco, l'eroe che poteva rappresentare un modello, e in effetti lo divenne, del nuovo ideale di auto-sufficienza spirituale è Socrate, cittadino e filosofo: cittadino-filosofo che, a differenza di Archiloco e a suo onore, ha scrupolosamente e serenamente pagato il suo debito alla comunità come dalla comunità era richiesto tradizionalmente, rischiando la propria vita nel servizio militare attivo. Socrate. Il suo immacolato senso civico pone Socrate in una posizione morale di forza quando, alla fine, egli deliberatamente decide di sacrificare la sua vita disobbedendo alla comunità e di propria mano subisce il martirio perché non intendeva eseguire gli ordini dello Stato contro i dettami della sua coscienza.

Socrate scelse di perdere la vita per poterla salvare; e nel suo scontro con Atene la sua condotta fu tanto nobile e quella di Atene così meschina che il suo martirio vibrò il colpo mortale al culto della comuntà particolaristica non solo in Atene ma in tutto il mondo ellenico, un colpo dal quale il culto poliade non riuscì mai più a riprendersi. E poiché quasi tutte le scuole filosofiche greche post-socratiche si rifecero a Socrate e dal suo insegnamento partirono considerandolo un iniziatore, l'eco dell'assassinio legale perpetrato in Atene nel 399 a.C. ha gettato la sua ombra a riflettersi lungo tutti i secoli della storia ellenica scuotendo il prestigio della sovranità della *polis*: così violentemente come fu sconvolto il prestigio del potere monarchico nei regni della cristianità occidentale, durante il Medioevo, dalla risonanza in quel mondo dell'assassinio di Thomas Beckett. Certo Socrate non voleva né poteva prevedere l'immenso e duraturo effetto morale che la sua morte avrebbe avuto. Tuttavia, screditando la città-Stato un tempo idoleggiata, Socrate aprì il mondo greco alla scoperta di oggetti di culto alternativi alla *polis* più degni di chiederlo. E divenne l'esempio storico di un nuovo ideale di dio umano — il dio incarnato, anziché nella comunità, in un individuo umano, un individuo vivo.

Con l'assumere in tal modo il martirio di Socrate quale ispirazione di una nuova forma di culto dell'uomo — la divinizzazione del filosofo auto-sufficiente — i seguaci post-socratici di questo nuovo credo del mondo greco fraintesero in realtà gli ideali socratici e commisero un'ingiustizia nei confronti dello stesso Socrate. Socrate, infatti, nella sua scelta di farsi martire piuttosto che eseguire gli ordini dello Stato contro i dettami della sua coscienza, non agiva convinto di essere uno di coloro che «dentro di sé confidavano di essere giusti e disprezzano gli altri»[4]. Credeva invece di seguire l'indicazione di una presenza spirituale, altra da sé, che egli chiamava il suo méntore spirituale, soprannaturale, usando il termine greco che lo definisce nella sua forma diminutiva di *daimonion* a significare l'intimità del suo rapporto personale con questa ancor piccola «tenue voce». Nel sacrificare volontariamente la sua vita all'istanza di una guida divina che non era né una forza della Natura né l'umana comunità di cui faceva parte, né il suo Sé, Socrate fu in realtà il precursore non solo dei filosofi, greci, indiani, cinesi, molti dei quali morirono tranquillamente nei loro letti — ma dei martiri giudei e cristiani.

I filosofi, nella loro ricerca dell'auto-sufficienza spirituale, in antitesi con l'esempio socratico, si sono sforzati di riempire il vuoto spirituale creato dal fallimento del culto particolaristico della comunità: e nel mondo greco, in India come in Cina, si sono molto

avvicinati al raggiungimento del loro scopo, che è quello di dimostrare che l'anima individuale dell'uomo è capace di elevarsi a altezze spirituali superiori al raggiungimento di qualunque proiezione collettiva del Sé. Ma solo gli indiani disponevano della lucidità intellettuale indispensabile per meditare sul problema così a fondo da arrivare a spingersi fino alle sue estreme conseguenze sul terreno teoretico, e il coraggio morale necessario a perseguire l'indicazione dei risultati teorici nella pratica: eppure anche gli indiani, come i loro confratelli greci e cinesi, sono stati sconfitti dall'elemento di debolezza intrinseca al loro comune ideale.

I filosofi indiani della scuola buddhista hīnayāniana colsero, e agirono di conseguenza, il paradosso inerente l'esistenza umana, vale a dire la verità che la conseguenza inevitabile sul piano logico del perseguimento dell'auto-sufficienza è l'auto-estinzione, l'estinzione del proprio Ego, ossia del Sé. Una creatura vivente non può attingere l'auto-sufficienza fino a quando continui a essere un «io»: questo per via della contraddizione insita nella vita incarnata — e quindi «incarcerata» — nelle creature viventi nella loro condizione di natura irredenta sulla terra. Ogni essere vivente esiste nel tentativo, come abbiamo detto, di porsi al centro e come centro dell'universo. Ma l'energia che nella creatura alimenta la fiamma della auto-affermazione, l'affermazione del proprio Sé, è il Desiderio, e il desiderio è il laccio che lega la creatura vivente al resto dell'universo, e legandola al creato, la fa schiava, non signora, dell'universo. Questa contraddizione intrinseca all'esistere significa che la vita è tensione, in altre parole è sofferenza. Se non ci si libera completamente da questa tensione fonte di sofferenza, non ci può essere totale auto-sufficienza; e quindi la totale auto-sufficienza si può attingere soltanto esaurendo l'energia spirituale — il desiderio — che è il nutrimento che alimenta l'ego-centrismo e l'ostacolo al raggiungimento del proprio obiettivo. Solo nel *nirvāṇa* — condizione dell'essere in cui il fuoco del desiderio si è consumato e, nell'atto, il Sé si è totalmente estinto — si risolve la tensione della vita mondana ordinaria.

Nirvāṇa, termine che significa letteralmente «esser soffiato fuori», uscir da sé, è una forma negativa di espressione: si racconta che il Buddha abbia eluso la richiesta dei discepoli mirante a una definizione positiva di *nirvāṇa* nel linguaggio della metafisica, sostenendo che Egli si preoccupava di trattenere il Suo gregge dal rischio che si volgesse al piacevole ambito della speculazione infruttuosa abbandonando la difficile via dell'arduo cammino lungo il quale li stava guidando[5]. Se vogliamo esprimerci con la terminologia metafisica del pensiero indiano non buddhista contempora-

neo, lo spegnersi della fiamma del desiderio si potrebbe paragonare all'atto di vedere attraverso Maya — il velo steso sul volto della Realtà dall'illusorio mondo fenomenico — e il raggiungimento del *nirvāṇa* equipararsi alla intuizione da ciò derivante che il Sé (*Ātman*) è identico, si identifica, con la Realtà Assoluta (*Brāhman*): «Tu sei Quello». Il Buddha, dal canto Suo, se mai Egli si fosse lasciato trarre su questo terreno metafisico, avrebbe forse potuto affermare che l'obiettivo spirituale dei suoi contemporanei indiani non buddhisti era in realtà lo stesso che Egli si prefiggeva. Forse si sarebbe trovato d'accordo con loro nel sostenere che *Nirvāṇa* e *Brāhman* sono semplicemente due nomi diversi che definiscono la stessa Realtà Assoluta, e neanche negherebbe che i Suoi contemporanei e Lui stesso si trovavano d'accordo nel pensare che, per quanto si riferisce alla Realtà Assoluta e a Essa soltanto — l'incompatibilità tra il Sé e l'auto-sufficienza del Sé sparisce. Ma sicuramente avrebbe continuato a sostenere che l'obiettivo comune si può raggiungere solo grazie all'esercizio della volontà e mai semplicemente soltanto tramite il lavoro dell'Intelletto. Per attingere con la pratica di vita *Brāhman-Nirvāṇa* non serve la mera intuizione dell'identità del Sé e dell'Assoluta Realtà, in quanto solo la Realtà Assoluta può essere autosufficiente e questo proprio perché solo la Realtà Assoluta non è un Sé. «Sé» è un altro nome di Maya, il mondo illusorio dei fenomeni: e perciò l'unico modo per tradurre in atto di unione l'intuizione dell'identità del Sé con la Realtà Assoluta è l'atto della volontà grazie al quale il Sé brucia se stesso fino a che non rimanga null'altro che l'Assoluto[6].

In India, ai tempi in cui viveva Siddhārta Gotama il Buddha e vissero i suoi discepoli della scuola iniziale, lo *hīnayāna*, e nel mondo ellenico nei giorni che videro la vicenda di Socrate e all'epoca dei suoi successori Zenone lo stoico e Epicuro, la lotta tra singoli stati particolaristici l'un l'altro rivali aveva ormai raggiunto un'intensità non più tollerabile. Sia i discepoli del Buddha sia i filosofi greci operarono un distacco dalle comunità entro le quali era accaduto loro di venire al mondo: ma i buddhisti si spinsero molto oltre. Cercarono infatti il distacco da qualunque forma di società mondana, perseguendo l'obiettivo di liberarsi addirittura dalle attrattive tutte della vita terrena: e l'autentica sincerità e l'ardita risolutezza con cui i seguaci del Buddha aderenti alla scuola hīnayāniana procedettero alla loro ricerca spirituale ci pone due problemi: il distacco assoluto dal mondo è un obiettivo perseguibile? Supponendo che lo sia, il perseguimento di questo obiettivo è un'azione meritoria, è bene[7]?

Il distacco totale dal mondo è probabile sia intrinsecamente ir-

raggiungibile, perché è difficile immaginare come lo sforzo spirituale, per quanto intenso e arduo, teso a distogliere il Sé da tutti i desideri possa compiersi senza che ci si aggrappi a un unico desiderio — desiderio principe tra tutti: il desiderio di estinguere ogni e qualunque desiderio all'infuori di esso. Ma l'estinzione del desiderio di desiderare null'altro che non sia l'estinzione del desiderio stesso, è una possibilità psicologica? Evidentemente, i Padri dello *hīnayāna* erano consapevoli di questo ostacolo cruciale sulla loro via alla liberazione, e infatti, nella formulazione tradizionale della seconda delle quattro Sante Verità, si cita la «brama di estinzione» insieme con la «brama di perpetuare se stessi» e il «desiderio di esperienze sensuali», come una delle forme che assume il desiderio ed è l'origine del Male perché è il desiderio che porta a rinascere.

Il secondo problema è questo: se il perseguimento del totale distacco, ammesso che sia possibile, sia un bene. Se il Buddha era nel giusto, e sicuramente Egli era nel giusto, nel ritenere che si possa raggiungere il completo e totale distacco solo tramite l'estinzione di tutti i desideri, qualunque possibile desiderio, allora lo *hīnayāna* richiede di necessità l'annullamento non soltanto dei desideri normalmente ritenuti ego-istici, quali il desiderio del piacere individuale, del benessere, della ricchezza, del potere per se stessi, ma anche l'annullamento dei desideri normalmente considerati altruistici, come l'amore o la compassione per il nostro prossimo che sente e soffre come noi. Se l'obiettivo del filosofo è quello di liberarsi da tutti i lacci del sentimento, l'amore per l'altro da sé, o la pietà nei suoi confronti, sono compromettenti non meno dello spietato perseguimento dei propri piaceri personali. Se l'imparziale soppressione di ogni desiderio di qualunque genere, buono o cattivo che sia, è dunque la conseguenza logica della dottrina buddhista com'è interpretata nello *hīnayāna*, il Buddha stesso sarebbe colpevole di una sublime incoerenza. Egli, infatti, resistette alla tentazione di attingere immediatamente il *nirvāṇa*, che l'illuminazione aveva messo alla Sua portata, e scelse di rimandare la propria liberazione dalla sofferenza al fine di indicarne la via ai suoi discepoli. I fedeli della più tarda scuola, il *mahāyāna*, l'altra interpretazione del buddhismo, a ragione possono sostenere che, stando alla testimonianza di una leggenda inclusa nel canone hīnayāniano della scrittura buddhista, il Buddha nella Sua esperienza di vita avrebbe praticato non la via hīnayāniana ma il *mahāyāna*. E questi stessi buddhisti seguaci del *mahāyāna* accusano inoltre i loro predecessori, e oppositori, dello *hīnayāna* di essere, a differenza del maestro, ego-isticamente coerenti nel seguire la via

dell'assoluto e indiscriminato distacco dalle passioni mondane quale il Buddha avrebbe prescritto nel Suo insegnamento. Il giudizio dei buddhisti mahāyāniani nei riguardi dei filosofi seguaci dello *hīnayāna* si potrebbe sintetizzare invertendo il senso dello scherno pronunciato dagli Scribi e dai Farisei nei confronti del Cristo sulla Croce: « Ha salvato se stesso. Altri non può salvare »[8].

Non so dire se questo verdetto si applichi giustamente nei confronti dei filosofi seguaci dello *hīnayāna*: ma penso che si potrebbe certamente adattarlo ai filosofi greci della scuola stoica e della scuola epicurea, in quanto essi si dimostrarono di gran lunga inferiori ai filosofi indiani aderenti allo *hīnayāna* sia dal punto di vista intellettuale sia sotto il profilo morale. Nel loro analogo tentativo di perseguire l'« imperturbabilità » e l'« invulnerabilità », i greci non recisero l'albero alle radici come invece fecero i filosofi hīnayāniani nel porsi il compito di estinguere il Sé, mentre, d'altro canto, si spinsero molto più in là dei filosofi orientali nel deliberato sforzo di annullare i loro sentimenti, non ego-istici, di Amore e di Pietà nei confronti dei loro simili sofferenti.

La pietà è una malattia dell'anima provocata dallo spettacolo delle miserie altrui... Il saggio non deve esser soggetto a disturbi mentali di questo genere[9].
Se baci il tuo figliolo, o il fratello, o l'amico, non abbandonare la tua fantasia a ogni sogno e non lasciare che la tua contentezza si sbrigli dove vuole, ma reprimila, moderala, come fanno quelli che stanno dietro al trionfatore ricordandogli che è un uomo[10].

Questi passi tratti dalle opere di due dei massimi esponenti dello stoicismo nell'età della diffusione ecumenica dell'ellenismo sono chiare testimonianze della dottrina stoica e prove tremendamente efficaci del fallimento dello stoicismo. Nel tentativo di trasferire se stessi tra gli dèi, distaccandosi dai propri simili umani, stoici e epicurei non riuscirono a innalzarsi al livello divino cui aspiravano. Anzi si abbassarono a un livello sub-umano: e la disfatta autodeterminata cui votarono se stessi di propria volontà fu l'inevitabile némesi della *hybris* cui si erano abbandonati. Perché in verità l'Uomo non è Dio, e non può farsi dio: per questo dunque l'arrogante pretesa del filosofo di attingere l'auto-sufficienza, che è prerogativa di Dio, attira su di sé una némesi derisoria costringendolo a limitare le proprie facoltà umane di amore e di pietà entro dimensioni sub-umane anziché estenderle a dimensioni divine. Dio solo può amare in senso assoluto e avere assoluta pietà in quanto è assolutamente auto-sufficiente. L'Uomo fa meglio se si attiene alla misura di amore e comprensione, *pietas*, che gli è con-

cessa e il suo spazio può contenere, sia pure a costo di lasciar perdere la ricerca dell'auto-sufficienza. Anche quando scada a livello sub-umano nel tentativo di far tacere amore e pietà con estrema perizia, l'Uomo è ancora incapace di attingere l'auto-sufficienza, quando cerchi di attingere la condizione di *nirvāṇa* per questa via.

I filosofi cinesi della scuola confuciana sfuggirono al fato che colpì invece i filosofi greci di cuore arido facendogli mancare per l'esitazione tutti e due gli scopi, e questo perché essi non coltivarono l'obiettivo del distacco dal mondo, obiettivo comune degli stoici e dei buddhisti seguaci dello *hīnayāna*. I confuciani accettavano, infatti, di esporre se stessi al dolore e alle frustrazioni accontentandosi di proporsi i tradizionali obiettivi quotidiani di essere buoni figli e onesti e bravi funzionari civili. Merito dell'opera compiuta da Confucio come dal Buddha nell'arco della sua vita, è stato quello di aver fondato una scuola di pratica di vita, oltre che filosofica: e anche nel caso di Confucio, come per il Buddha, si trattò di un *pis aller* dal punto di vista dell'auto-difesa, della salvaguardia del proprio Io. Ma, quando si proceda a considerare quale sarebbe stata la loro vita se avessero seguito la tendenza all'affermazione di Sé, la loro inclinazione personale, la somiglianza esteriore della carriera da essi percorsa rivela un'antitesi interna. Il Buddha fondò la sua scuola pagando il prezzo di posporre volontariamente la possibilità per se stesso di accedere al *nirvāṇa*; Confucio fondò invece la sua a seguito del fallito tentativo di realizzare la sua ambizione, che era quella di essere assunto da un principe locale quale ministro del suo Stato particolaristico. E tra il potenziale funzionario civile inutilizzato e il potenziale *arhat* che rimanda la sua ascesi per sua volontaria scelta c'è un abisso.

Come vedremo, la filosofia confuciana non impegna i suoi seguaci a quel conflitto con la socialità innata alla natura umana nel quale si trovano coinvolti sia i buddhisti sia gli stoici a cagione del loro sforzo di estinguere il desiderio. Nella pratica del filosofo greco o indiano, questo conflitto si risolve parzialmente grazie a un compromesso con la socialità che comporta la rinuncia all'auto-sufficienza, che è l'obiettivo finale del filosofo: ma questo compromesso li costringe all'incoerenza intellettuale senza peraltro liberarli dalla tensione emotiva. Queste infelici esperienze sono la conseguenza del peccato di *hybris* che i filosofi indiani e i filosofi greci commettevano nel porsi l'obiettivo di raggiungere l'auto-sufficienza, prerogativa divina, che in verità non è attingibile dall'uomo né individualmente né come genere umano a livello collettivo. I filosofi cinesi sono riusciti a evitare questa trappola spirituale e a mantenere i piedi poggiati per terra, perché non furono così arro-

ganti da disprezzare le virtù sociali tradizionalmente umane: e non è certo un caso che il confucianesimo abbia ottenuto un grande successo concreto che oscura i risultati ottenuti nella pratica dallo stoicismo, dalla filosofia epicurea, e dallo *hīnayāna*.

Oggi, nel 1956, è possibile sostenere che, sotto la patina di recente datagli del comunismo, il confucianesimo è ancora la dottrina che modella la vita del popolo cinese che, in questo momento, ammonta a una cifra che rappresenta il quinto se non il quarto dell'intero genere umano vivente. A partire dal secondo secolo a.C., fino oltre il diciannovesimo e il ventesimo secolo dell'era cristiana, il confucianesimo ha saputo conservarsi la costante fedeltà dell'élite intellettuale della popolosa società cinese. A dispetto delle successive introduzioni di modi di vivere alieni e teoricamente incompatibili — come, ad esempio, il buddhismo nella versione *mahāyāna* — il confucianesimo fino ad oggi è sempre riuscito a riconquistare alla fine la sua presa sulle masse anche quando se ne erano temporaneamente allontanate oscillando nell'incertezza, affascinate per un attimo da altre dottrine. E, sempre in quest'anno di grazia 1956, non v'è più alcuna delle scuole filosofiche greche che conti qualche seguace vivente in alcun luogo della terra: forse la ragione che spiega come mai queste filosofie greche abbiano esaurito la loro funzione e siano morte sta nel fatto che, nell'accettazione di un compromesso con la società nella pratica, hanno dimostrato la stessa esitante aridità di cuore e incertezza di volontà di cui avevano dato prova nella ricerca dell'auto-sufficienza.

I filosofi buddhisti seguaci dello *hīnayāna* hanno rivelato grande attitudine all'azione manifestando un notevole disprezzo per la logica. Questi saggi indiani hanno spinto il compromesso con la socialità così come il perseguimento dell'auto-sufficienza a altezze cui i greci non si sono mai avventurati: e questa decisa volontà, e totale adesione di cuore al loro scopo, a costo della rinuncia alla coerenza logica, ha fruttato loro una ricompensa pratica. Oggi, nel 1956, la filosofia buddhista di scuola *hīnayāna* è la morale dominante la concezione del vivere a Ceylon, in Birmania, in Siam, in Cambogia: e in questo stesso anno, un concilio ecumenico dei seguaci di quella dottrina ha tenuto la sua assise a Rangoon, in un clima di assoluta serenità, benché si trovasse a un tiro di pietra dalla linea di demarcazione che segna il confine tra l'emisfero dominato dai comunisti e la metà del mondo che vive nella sfera di influenza occidentale, con tutto il carico di tensione che ciò comporta. Questa tranquillità è l'eroica testimonianza di uno spirito che si manifesta nella vita quotidiana dei paesi il cui stile nel vivere si ispira alla dottrina buddhista di scuola hīnayāniana. Molti

osservatori occidentali, compresi i cristiani praticanti, son rimasti impressionati dalla forza, dalla profondità di penetrazione, dall'effetto benefico dell'influenza esercitata dallo *hīnayāna* sull'*ēthos* della gente comune, oltre la ristretta cerchia dei veri e propri monaci-filosofi. Se, al pari dei profeti, van giudicati dai frutti[11], i filosofi buddhisti fedeli allo *hīnayāna* non devono temere il confronto con i loro critici, i seguaci del *mahāyāna*. Eppure, la sopravvivenza locale dello *hīnayāna* nei paesi del Sud-Est asiatico non è che un modesto successo, se la paragoniamo con il tenace persistere del confucianesimo: e altrove lo *hīnayāna*, com'è accaduto alle scuole filosofiche greche, è stato soppiantato da altre dottrine. Nella sua terra di origine, l'India, è stato estromesso dall'induismo post-buddhaico; e sul punto di aprirsi la via a un vasto campo di missione in Cina, in Corea, in Giappone i seguaci del buddhismo, nel momento della sua avanzata, si sono staccati dalla filosofia dello *hīnayāna* per farsi fedeli del *mahāyāna*, una religione che ha dato alle richieste sociali umane di amore e di pietà, una vistosa precedenza rispetto al perseguimento dell'auto-sufficienza tramite l'estinzione del Sé.

Il compromesso con la socialità cui si piega il *soi-disant* filosofo auto-sufficiente è inevitabile quanto è illogico: perché l'uomo è intrinsecamente, per natura, un animale sociale. La sua tendenza alla socialità è parte talmente integrante dell'essenza stessa della sua natura che il tentativo del filosofo di sradicare il disastroso culto idolatrico della comunità con il ripudio della società stessa è una impresa impossibile da attuare per qualunque essere umano.

È una verità, questa, che Platone, sia pure di malavoglia e di malagrazia, ammette nella metafora dei prigionieri nella caverna[12]. Platone riconosce, infatti, che i pochi esseri umani i quali son riusciti a sfuggire alle tenebre e alla schiavitù della vita comune aprendosi faticosamente un varco verso l'alto alla luce della filosofia devono costringersi, a cagione del sentimento del dovere sociale, a ricalarsi in gruppi, a turni successivi, all'interno della caverna per dare agli sventurati abitatori del mondo sotterraneo il beneficio dell'eccezione della luce concessa al filosofo. Platone fa la stessa concessione, ma in termini più generosi, quando afferma[13] che l'unica speranza che abbiano fine i mali che travagliano gli stati particolaristici del mondo ellenico, e quindi della cessazione del male per il genere umano tutto, sta nell'eventualità che i filosofi possano diventare re o i re accedere alla filosofia. La speranza di essere capace di aiutare il tiranno Dionigi di Siracusa a farsi filosofo indusse Platone a uscire personalmente dal suo ritiro acca-

demico e a coinvolgersi nella vita politica di uno stato particolaristico governato dall'arbitrio.

Il tentativo compiuto da Platone di servire quale consigliere-filosofo di Dionigi II fu un fallimento; ma altri più tardi filosofi greci di minor levatura ebbero maggior successo nel fornire questo servizio sociale a principi greci degni di miglior fama. Bione di Boristene ce la fece a svolgere questa funzione per Antigono Gonata re di Macedonia, e così Sfero di Boristene, per il re di Sparta Cleomene III. Ma la esperienza storica esemplare del successo che un filosofo può ottenere nella funzione di consigliere del principe è l'influenza postuma esercitata da Confucio, a una distanza nel tempo di oltre duemila anni, sulle dinastie K'ang Hsi e Ch'ien Lung dei sovrani Manciù. Questo controllo esercitato dal filosofo sull'operato del principe a remota distanza temporale — che ha prodotto un effetto politico tanto maggiore di quello che avrebbe potuto arridere a Confucio se fosse riuscito nel suo obiettivo di entrare al servizio di uno dei singoli principi locali dei suoi tempi — non avrebbe potuto esercitarsi se Confucio non fosse stato *un philosophe malgré lui*, proprio in conseguenza del fatto di non esser riuscito a farsi assumere alla carica pubblica che era la condizione in cui avrebbe desiderato trascorrere la sua esistenza.

I principi citati, che ebbero la fortuna di godere dei servigi di filosofi-mentori, vivi o morti, sono rimasti tutti — prima di tutto e soprattutto — principi, pur con la patina filosofica che temperava smussandola la loro professionalità di capi di Stato. Sono molto pochi tra i principi — e più tardi — quelli che sono stati anzitutto e soprattutto filosofi e hanno subordinato — o tentato di subordinare — la *raison d'état* alla filosofia. Il bizzarro filosofo Alessarco, il quale nel mondo greco dell'età post-alessandrina riuscì a fondare una sia pur effimera *Uranopolis*, la città celeste sorta sull'istmo della penisola di Athos, può essere citato come una curiosità per l'ironia della sorte che lo volle fratello del criminale signore della guerra che fu il macedone Cassandro. Mentre Marco Aurelio, che divenne un discepolo postumo di Zenone lo stoico prima di ascendere al trono, e Asoka che, già salito al trono, divenne postumo discepolo del Buddha, furono entrambi sovrani di un impero ecumenico e vi esercitarono la loro opera concreta: e *a priori* sarebbe stato legittimo attendersi che ognuno di loro realizzasse le aspettative platoniche persino al di là del sogno fiducioso di Platone. La misura del fallimento di Marco Aurelio, che ancor meno di Asoka riuscì a ottenere reali concreti successi nello sfruttare un'opportunità apparentemente felicissima, ci rivela l'inferiorità del principe romano non per quanto concerne la sua statura spirituale nei con-

fronti del principe magadhan, ma per l'inadeguatezza della filosofia stoica a paragone della dottrina dello *hīnayāna*. Il fallimento di Asoka, al pari di quello di Marco Aurelio, nel produrre effetti spirituali decisivi e duraturi è indicativo della assoluta incapacità spirituale della filosofia persino quando cultore ne sia un filosofo, non un imperatore che si sforzi di porre la filosofia al servizio del suo regime perché dia a quel regime la sanzione spirituale capace di sostituire le divinità di Roma e Cesare ormai screditate.

Marco Aurelio — se lo giudichiamo dalla sua candida confessione di sé nei suoi colloqui con se stesso, il suo *journal intime* — sentiva, con la sensibilità dei filosofi spiritualmente emancipati quali quelli sognati nell'utopia di Platone, il dovere di rientrare nella caverna, e non per una discesa occasionale e temporanea, ma per sempre, per tutta la durata della sua vita. Nell'esperienza di Marco Aurelio, il tema centrale del suo essere imperatore è il tema comune all'esistenza di tutti portato alle sue estreme conseguenze, e l'aiuto che la filosofia può dare al reggitore dell'impero suo fautore, per quanto non sia possibile valutarlo, è limitato. Non è la via alla liberazione dall'esistenza sensoriale per lui stesso e per tutti i suoi simili, esseri senzienti: è un metodo per alleviare l'incidenza del carico da portare personalmente che altrimenti si rivelerebbe troppo duro da sopportare per l'animo giunto alla fine del viaggio della vita.

[La vita umana!] Il tempo dell'umana vita è un punto; la sua materiale sostanza, un perenne fluire; la sensazione, tenebra; la compagine di tutto l'organismo, immancabile corruzione; il principio vitale, l'aggirarsi di una trottola; la fortuna non si può indagare; la gloria, cieca. Diciamo in breve, le funzioni dell'organismo sono un fiume; quelle dell'anima, sogno e vanità; ed è guerra la vita, viaggio di un pellegrino; oblio la voce dei posteri.

E adesso, a che cosa ti puoi affidare?

A una sola cosa; a un'unica cosa: la filosofia.

E questa cosa ti permetterà di conservare l'interiore dèmone senza violenza o danno; signore dei piaceri; capace d'agire senza intraprendere nulla a caso, immune da menzogna e da simulazione; libero dal bisogno che altri faccia o no qualche cosa. Ancora, questo dèmone, dovrà accettare gli eventi e tutto quello che gli càpita, convinto che tutto viene di là, da un luogo misterioso donde egli pure un giorno è venuto. Ancora e soprattutto questo dèmone attenda la morte con sereno pensiero, convinto che si tratta d'una semplice cosa; dissoluzione degli elementi che compongono ciascun essere vivente.

E se per questi elementi presi singolarmente non c'è motivo di terrore nel fatto che ciascuno singolarmente trapassa senza posa dall'uno all'al-

no, per qual motivo si dovrà temere una trasformazione e una dissoluzione che si compia per tutti in una sola volta?

Del resto, è un fatto che avviene secondo natura; e nulla è male secondo natura [14].

Il tributo pagato da Marco Aurelio alla filosofia reca l'impronta di uno spirito nobile, ma per Asoka la filosofia significò ben più di questo. La filosofia non era per lui una privata torre d'avorio ove rifugiarsi di tanto in tanto per ristorare l'animo dal continuo travaglio spirituale che comporta l'essere il reggitore del mondo: per Asoka fu l'illuminazione che trasfigurava la concezione convenzionale dell'uso del potere, quale normalmente è inteso dal sovrano. Asoka fu tratto al buddhismo dall'orrore per la sofferenza che aveva suscitato in lui, come non può non suscitare, una vittoriosa guerra di aggressione. Egli aveva ingaggiato guerra con l'immorale obiettivo che il suo impero avesse per limiti i confini stessi del mondo, usando la forza: e, durante i restanti anni del suo regno, perseguì il suo scopo originario di conquista del mondo su un diverso terreno. Egli usò da allora in poi il suo potere per comunicare ai suoi simili l'illuminazione che aveva trasformato la sua visione del mondo: e i mezzi che ora impiegava non erano quelli violenti e coercitivi dell'azione militare, che chiaramente non avrebbero sortito l'effetto desiderato, ma l'opera missionaria tesa al convincimento. I monumenti a sua gloria che egli ci ha lasciato sono le iscrizioni nelle quali espone e commenta per i suoi sudditi lo *hīnayāna* e registra l'invio di missioni all'estero negli stati macedoni successori dell'impero achemenide.

Nel prendere la volontaria decisione di rimanere al suo posto per poter annunciare la buona novella della liberazione ai suoi simili, Asoka seguiva fedelmente l'esempio del suo maestro, Siddhārta Gotama il Buddha. L'elemento distintivo della vita, dell'esperienza, dell'attività del Buddha non è infatti la Sua intuizione che l'unico modo per sfuggire al dolore è l'estinzione del desiderio: insieme con essa è la convinzione che l'accompagna, e alla quale egli improntò il Suo agire per il resto della sua vita, cioè l'altra intuizione che la verità liberante pone allo spirito illuminato l'obbligo morale di rimanere nell'esistenza al fine di insegnare ad altri la vita della liberazione del Sé dalla sofferenza dell'io. Gotama, come Gesù, votò Se stesso alla Sua missione nel mondo, resistendo vittoriosamente alla tentazione della via più breve. Al culmine della crisi della Sua vita, Gotama provò la tentazione di usare il potere spirituale ormai da lui attinto allo scopo di realizzare il Suo immediato passaggio al *nirvāṇa* anziché indicare agli altri la via; e

Gesù fu tentato di usarlo al fine di imporre il Regno dei Cieli sulla terra anziché predicarlo. La vittoria che tutti e due ottennero resistendo alla tentazione significa la scelta deliberata del sacrificio del Sé. Per tutti e due questa scelta esigeva il ripudio dell'ascetismo personale rispettoso del proprio Sé e la scelta di una vita di rapporti normali, affettuosi, con persone comuni per dar loro un aiuto spirituale. E in tutti e due i casi, il rapporto col mondo del missionario vittorioso su se stesso provocò scandalo tra i professionisti della religione convenzionale. La vita del Buddha successiva alla tentazione sconvolse gli Yogi, così come la vita del Cristo dopo la tentazione turbò gli Scribi e i Farisei.

Questo raffronto è indicativo del fatto che, sebbene il Buddha, a differenza del Cristo, si accingesse a insegnare una filosofia, lo spirito secondo il quale Egli agiva lo destinava a diventare anche il fondatore di una religione. Il *mahāyāna* può ben proclamarlo fondatore della sua scuola, anche usando a testimonianza le scritture dello *hīnayāna*. Proprio grazie al suo amore e alla sua *pietas*, ancor più che in virtù della sua penetrante intuizione dei metodi di liberazione dalla sofferenza grazie ai quali vennero evocati alla luce il suo amore e la sua compassione, il Buddha vive e opera ancora nel mondo attuale. Se obiettivo del suo insegnamento fosse stato la prescrizione di esercizi spirituali per il conseguimento dell'autosufficienza tramite l'estinzione del Sé, come ne era stato l'inizio, possiamo avanzare l'ipotesi che la sua filosofia avrebbe fatto la fine della filosofia di Zenone e di Epicuro. Possiamo fare questa ipotesi, perché una filosofia che non si trasfiguri in una religione capita quasi sempre che si riveli inefficace, e per molte ragioni. La filosofia non arriva a toccare il cuore della gente comune, perché viene loro trasmessa dall'alto per il tramite di un'*élite* intellettuale; perché il messaggio è inviato loro nel linguaggio scientifico dell'intelletto e non col linguaggio poetico che parla al cuore; e perché la sua predicazione fa appello al senso del dovere che in parte è riluttante a sottomettervisi, non a un profondo impulso d'amore che coinvolga tutto l'essere e commuova il cuore. Il missionario-filosofo è costretto, in quanto filosofo, a essere tepido e incerto come missionario. Mentre il suo senso del dovere sociale illogico, irrazionale, lo induce a diffondere l'illuminazione tra gli altri esseri suoi simili, la ricerca, auto-difensiva, dell'auto-sufficienza personale, lo incalza tutto il tempo suggerendogli di non lasciarsi distrarre dal suo fine personale consentendo a se stesso di cedere all'Amore e alla Pietà.

La filosofia dunque fallisce nel tentativo di riempire il vuoto spirituale creato dai successivi fallimenti del culto particolaristico-

comunitario e del culto della comunità ecumenica: e il fallimento definitivo del culto dell'Uomo nella sua forma di divinizzazione dell'auto-sufficienza individuale dimostra che il culto dell'Uomo, in qualunque sua manifestazione, è incapace di soddisfare le esigenze spirituali dell'Uomo. L'unica scuola di filosofia che sia riuscita a soddisfarli è quella fondata da Siddhārta Gotama: e ha raggiunto questo risultato vivificando la lettera della sua dottrina con lo spirito della pratica del suo fondatore, illogica al punto da rasentare il sublime.

L'EPIFANIA DELLE RELIGIONI SUPERIORI[1]

Il culto dell'Uomo in ogni sua forma è inficiato da due errori che non sono soltanto errori, ma colpe: è un errore adorare incondizionatamente l'Uomo, perché l'uomo non è Dio, anche se è meno dissimile da Dio come individuo che nella sua dimensione collettiva; è un errore venerare il potere umano — sia esso il potere collettivo e fisico o l'energia individuale e psichica — perché il culto del potere umano impedisce ai suoi fedeli di assumere un atteggiamento giusto di fronte al dolore.

Nella vita umana, la sofferenza è l'antitesi del potere, e ne è anche, più del potere, l'elemento caratteristico, un dato fondamentale. Abbiamo già visto che il dolore è inscindibile dall'essenza del vivere, perché è l'inevitabile prodotto della tensione, che non è possibile risolvere, tra l'impulso essenziale di una creatura vivente — quello di voler far di sé il centro dell'Universo — e la sua dipendenza di fondo dal resto della Creazione e dalla Realtà Assoluta in cui tutte le creature vivono, agiscono, hanno la loro esistenza, «poiché in Lui abbiam la vita, il movimento e l'essere»[2]. D'altro canto, il potere umano, in tutte le sue forme, è limitato e, in definitiva, illusorio. Perciò qualunque concezione della vita tenda a divinizzare l'uomo e il suo potere, porta l'Uomo di necessità a avere un atteggiamento sbagliato verso il dolore, e di conseguenza anche un rapporto falso con la vita stessa. Il culto idolatrico degli Stati particolaristici induce i signori della guerra che li governano a infliggere spietatamente sofferenza nel loro perseguimento del potere. Il culto idolatrico dell'impero ecumenico induce a contenere la sofferenza entro certi limiti, però con la forza, e quindi arriva al paradosso di infliggere dolore al fine di limitarlo. E poiché lo Stato ecumenico è la migliore organizzazione che l'uomo sia riuscito a darsi fino a ora, il paradosso morale inerente l'impero universale significa la condanna di tutti i tipi di Stato: in quanto, in ognuna delle sue forme, nelle peggiori come nelle migliori, lo Stato è la nemesi del Peccato Originale. Infine, il culto idolatrico dell'auto-suf-

ficienza di un individuo umano induce a reprimere il sentimento della pietà nei confronti della sofferenza e il sentimento di amore nei confronti del proprio simile che soffre, atteggiamenti naturali all'uomo perché l'uomo è un animale sociale.

Il fallimento sia del culto idolatrico del filosofo auto-sufficiente sia della divinizzazione della comunità ecumenica nel confrontarsi con la sfida apertasi con il crollo del culto della comunità particolaristica apre la via al rifiuto del culto del potere umano in tutte le sue forme: e il disincanto provocato dal discredito in cui sono precipitati gli idoli umani infranti apre la via anche a un sentimento diverso grazie al mutato atteggiamento nei confronti del dolore. L'anima convertita abbandona lo sforzo della natura umana (immutata) teso a sfuggire la sofferenza per se stessa grazie all'acquisizione del potere in una delle sue forme, vuoi un potere collettivo e fisico, vuoi il potere individuale e psichico. E adotta in sua vece l'atteggiamento opposto, la disposizione a accettare il dolore per sé e su di sé, e a tentar di volgere la propria personale sofferenza a un risultato positivo agendo, a costo di soffrire, sui sentimenti di pietà e di amore nei confronti dei propri simili. Questo cambiamento nel cuore dell'uomo apre ai suoi occhi una nuova visione di Dio. Gli fa intravedere un Dio che ama oltre che essere onnipotente, e non è la divinizzazione né della natura umana né della natura non-umana, ma il redentore di entrambe e di tutte le Sue creature che le libererà dalla condanna dell'ego-centrismo cui è soggetta ogni creatura. Le nuove religioni in cui si esprime questa svolta del cuore umano si possono definire «religioni superiori», in quanto sono sorte dalla (e oltre la) rovina del culto dell'Uomo e del culto della Natura.

Il primo accostarsi dello storico alle religioni superiori avviene con l'analisi dell'ambiente sociale in cui hanno fatto la loro comparsa. Ma esse non sono il prodotto del *milieu* sociale in cui nascono: gli eventi che le producono sono i rapporti tra gli esseri umani e la Realtà Assoluta che è immanente, e nello stesso tempo è oltre, tutti i fenomeni dell'esistenza, della vita, della storia: e un'anima può incontrare Dio in qualunque momento e in qualunque luogo, quale che sia il suo momento storico. Nondimeno, l'analisi dell'ambiente sociale ci può essere di aiuto a capire la natura e il sorgere delle religioni nelle quali l'esperienza di incontrare Dio è comunicata e predicata al genere umano quale aspirazione a un nuovo modo di vivere.

Il culto idolatrico del potere umano nelle sue due forme — come divinizzazione della comunità ecumenica e come venerazione del filosofo auto-sufficiente — è stato di norma istituito dai mem-

bri superstiti della minoranza egemone di una società che si sta disintegrando. È questa ovviamente l'origine sociale dei fondatori di imperi universali; e i filosofi fondatori di nuove scuole filosofiche vengono anch'essi dallo stesso ambiente sociale. Sono per lo più uomini sofisticati, figli della classe media o addirittura dell'alta società. Confucio era un aspirante funzionario civile casualmente disoccupato; Platone un aristocratico disincantato; Siddhārta Gotama il figlio di un principe signore di un piccolo Stato particolaristico. Al contrario, i fondatori delle religioni superiori sono per lo più originari delle classi cui appartiene la stragrande maggioranza degli uomini, la gran folla umana di persone appartenenti a una società in via di estinzione le cui normali sofferenze si intensificano fino a condizioni abnormi nel momento della rovina, quando ormai sono prossimi il collasso sociale e la disintegrazione dovuti al fallimento del culto particolaristico-comunitario. Se volessimo tracciare un grafico dei successivi livelli nella scala di questa sempre crescente sofferenza, l'ultimo dei successivi gradini, il giro di vite, la stretta finale, prima, o a meno che, si arrivi all'eliminazione fisica, è l'esperienza dello sradicamento: essere cacciati dalla propria terra per diventare un profugo, esiliato fuggito o deportato, comunque strappato alla struttura che è stata quella dei propri avi. Infliggere un così grande dolore, e a tante persone, è una auto-accusa della società che permette che l'atrocità si compia: ma nel mondo occidentale del ventesimo secolo dell'era cristiana si è verificata una inconsapevole cospirazione a livello inconscio tesa a minimizzare la tragedia dello sradicamento con la creazione dell'eufemismo che definisce le vittime «profughi», «emigrati». Nel mondo greco del quinto secolo a.C. Erodoto per lo meno non si trattenne dal chiamarli francamente *dêracinês*.

Da questo seme son nate le grandi religioni. L'origine della dottrina buddhista è solo in apparenza un'eccezione alla regola. Sebbene il Buddha fosse di nascita un principe che poi divenne filosofo, infatti, il primo passo che compì Siddhārta Gotama nella sua ricerca dell'illuminazione consistette nell'andarsene furtivamente dal palazzo di suo padre al fine di vivere, per scelta volontaria, nella «condizione di senza tetto» per il resto dei suoi giorni. L'illuminazione che egli cercava era inizialmente intellettuale, ma, quando l'ebbe trovata, non cedette alla tentazione di fare il passo successivo, e a fil di logica conseguente, di entrare immediatamente nel *nirvāṇa*. Decise invece, con sublime incongruenza, di rimanere nel mondo al fine di comunicare la sua illuminazione intellettuale ai suoi simili, esseri umani come lui dotati di sentimento, e di insegnar loro come seguire la via che egli aveva tracciato

mettendo in gioco sia la volontà sia l'intelletto. Ma il Buddha era un evangelista illogico, oltre a essere un *déraciné* per scelta volontaria; non è dunque un caso che il fondatore di una filosofia il quale aveva preso due volte la decisione di auto-sacrificarsi in due decisivi momenti della sua vita, sia potuto diventare dopo la morte anche l'ispiratore di una religione superiore.

La trasfigurazione della dottrina buddhista da filosofia qual è lo *hīnayāna* a religione come la predica il *mahāyāna*, che già si preannunciava nell'esempio dato dal Buddha nella sua esistenza, non cominciò a rivelarsi tra i suoi discepoli che trecento anni dopo la morte del Maestro. Il primo barlume del lento sbocciare del *mahāyāna* trapela tra i popoli estirpati dalla loro terra nel secondo secolo a.C. a seguito dell'invasione dell'India, prima da parte dei Greci, poi dei nomadi provenienti dall'Asia centrale; e la religione superiore allora nascente si diffuse dal mondo indiano ellenizzato, attraverso l'Asia del Sud-Ovest, anch'essa area ellenizzata, fino a penetrare nel mondo dell'oriente asiatico nell'età in cui sia i paesi orientali sia quelli sud-occidentali del continente asiatico, sia l'India stavano tutti vivendo un loro «tempo dei disordini». Nel mondo dell'Asia del Sud-Ovest, nel mondo egiziano, nel mondo greco, questo stesso periodo vide il sorgere di un'altra grande religione, il cristianesimo — tra popolazioni che erano state sradicate dal militarismo macedone prima, poi da quello romano, quindi dalla successiva rivoluzione sociale. L'età precedente il tempo dei disordini fatto precipitare dal crollo della civiltà babilonese e dalla civiltà siriaca aveva visto il sorgere di due più antiche religioni superiori — il giudaismo e la religione di Zoroastro — tra le genti che nell'ottavo e nel settimo secolo a.C. erano state travolte e deportate dal militarismo assiro e dalla successiva *Völkerwanderung* dei nomadi dell'Asia centrale.

L'epifania delle nuove grandi religioni nell'animo dei *déracinés* non fu né rapida né facile. La crisi che aveva portato al collasso e alla disintegrazione della società nel cui ambito erano per secoli vissuti, e la conseguente perdita della loro eredità ancestrale, compresa la patria in cui fisicamente affondavano le loro radici, fu una sfida di insolita crudezza. Gli uomini colpiti da questa tragedia per la maggior parte non riuscirono in alcun modo a fronteggiarla né a superarla, e furono spiritualmente distrutti dall'esperienza. Le perdute dieci tribù di Israele sono il simbolo classico d'una moltitudine che è poi passata nell'oblio senza lasciare alcuna traccia spirituale. Ma tra le vittime alcune risposero alla sfida cercando di usare contro gli oppressori la stessa violenza fisica che essi avevano perpetrato nei loro confronti. Questi spartachisti im-

pugnarono la spada e di spada perirono, «perché tutti coloro che si serviranno della spada, periranno di spada»[3]. Altri accettarono la sfida rispondendo alla violenza, anziché con altra violenza usando la mansuetudine, e tra loro qualcuno diede vita a società di tipo nuovo. Ma tra queste società alcune semplicemente miravano, e riuscirono nell'intento, a salvare quanto rimaneva dell'una o dell'altra delle comunità particolaristiche frantumate insieme con l'ideale particolaristico sopravvissuto alla rovina. Questo passato che si ispirava all'ideale particolaristico si era ridotto a pezzi per colpa propria e era giustamente caduto in discredito: e, tra i *déracinés* che risposero alla sfida della violenza con la dolcezza, solo coloro che distolsero risolutamente lo sguardo dall'idolo caduto riuscirono a fondare una religione superiore capace di svolgere una missione valida per tutto il genere umano e diffondere un messaggio che era la rivelazione di nuovi mezzi idonei a confrontarsi con i problemi fondamentali della vita umana.

Queste diverse risposte a un'identica sfida si possono illustrare brevemente citando pochi classici esempi.

Tra i cosiddetti «salvatori» favorevoli al ricorso alla violenza possiamo distinguere gli «arcaisti», i «futuristi», e gli «arcaisti» che involontariamente si trasformano in «futuristi» e fanno così fallire il loro originario proposito per via dello sforzo che comporta la lotta per attuarlo. Esempi classici di arcaisti puri — gente che nulla impara e nulla dimentica — sono i nazionalisti sostenitori dell'ideale particolaristico nell'Asia sud-occidentale che, nel 522-521 a.C., tentarono con la forza delle armi di impedire a Dario figlio di Istaspe di mantenere in vita l'impero che aveva pacificato le regioni sud-occidentali dell'Asia dopo le devastazioni da esse subite a opera degli Assiri e dei nomadi. Gli «arcaisti-futuristi» cominciano col tentar di restaurare con la forza l'*ancien régime* nella comunità particolaristica avviata alla disintegrazione, ma, sia pure non intenzionalmente, sono trascinati oltre a fare una rivoluzione che spazza via gli ultimi resti del tesoro rappresentato dal passato e inaugura al suo posto un nuovo regime. Classico esempio di questo atteggiamento è la rivoluzione guidata a Sparta dal re Cleomene III nel terzo secolo a.C. Cleomene voleva restaurare l'*ancien régime* qual era ai tempi quando gli spartiati erano la minoranza egemone che dominava schiavi e paesi-satellite. E poiché ormai il dominio degli spartiati era minacciato dalla loro diminuzione numerica, Cleomene decise di opporsi a tale tendenza, anzi di invertirne il corso, ma finì invece con l'inaugurare una rivoluzione sociale e politica grazie alla quale fu concessa ai cittadini delle comunità-satellite la possibilità di entrare a far parte della

categoria degli spartiati e le terre di questi furono redistribuite tra i cittadini naturalizzati spartani e gli spartiati per diritto di nascita. Uno stesso corso imprevisto ebbe la rivoluzione tentata da Caio Gracco nel *Commonwealth* romano del secondo secolo a.C. L'intento di Caio era quello di restaurare l'*ancien régime* nel quale l'agro pubblico era patrimonio dello Stato romano che a sua discrezione lo distribuiva come concessione in usufrutto ai cittadini privi di terra. Ma finì anch'egli con l'aprire la via a una rivoluzione sociale nella quale le comunità-satellite del *commonwealth* ottennero il diritto alla cittadinanza e l'oligarchia senatoria fu privata dell'effettivo monopolio del potere politico a opera di una dittatura militare rappresentativa della maggioranza esclusa da ogni privilegio nel corpo politico.

La trasformazione che ha subito il concetto di Messia nel giudaismo dopo l'esilio è l'esempio classico di un analogo rivolgimento nell'ambito delle aspirazioni politiche irrealizzate. Il Messia fu concepito originariamente come un capo politico nazionale capace di realizzare l'obiettivo che gli oppositori di Dario I avevano cercato vanamente di conseguire nel 522-521 a.C. Il Messia avrebbe restaurato il regno particolaristico di Giuda e Israele del tempo di David. Ma, in un mondo nel quale gli Stati particolaristici erano ormai un anacronismo, e in cui l'unica scelta praticabile concretamente era ormai l'alternativa tra l'uno o l'altro degli imperi ecumenici, il Messia cominciò a esser concepito come il fondatore di un impero ebraico che avrebbe emulato e sostituito l'opera di Ciro e Dario, fondatori dell'impero persiano, o quella dei romani Cesare e Augusto. Il Messia doveva insomma essere il fondatore di un impero ecumenico in cui gli Ebrei avrebbero preso il posto che era stato dei Persiani e dei Romani come popolo destinato al dominio imperiale del mondo.

I futuristi sono rivoluzionari che scientemente vogliono rompere con il passato sociale che si avvia alla disintegrazione per creare una società nuova. La nuova società che i futuristi intendono costruire ha, però, due caratteristiche fondamentali in comune con la vecchia società che gli arcaisti tentano di salvare. Sono entrambe di questa terra e entrambe figlie della violenza. Il futurista, come l'arcaista, rischia dunque di produrre risultati che paradossalmente sono l'opposto delle sue intenzioni. E il futurista diventa un arcaista *malgré lui*, così come suo malgrado l'arcaista si fa futurista. Ne è un classico esempio Aristonico di Pergamo che, nel secondo secolo a.C., fu il rivoluzionario fondatore di un abortito paese di Utopia nell'Anatolia occidentale. Aristonico chiamava «cittadini del paese del Sole» gli schiavi e i contadini che si unirono al suo

progetto. Il suo dio, come il dio di Ikhnaton e il dio di Aureliano, era il corpo celeste che è il simbolo e il difensore della Giustizia, perché irraggia la sua luce e il suo calore su tutti gli uomini indistintamente, siano essi oppressi o oppressori. Ma il risultato che la liberazione degli oppressi ottenuta con la violenza comporta non è già l'instaurazione di un nuovo regime fondato sulla Giustizia, ma semplicemente il perpetuarsi del vecchio — iniquo — regime con l'unica variante di un rovesciamento dei ruoli. «Gli ultimi saranno i primi e i primi gli ultimi»[4], non nella gerarchia spirituale del nuovo Regno dei Cieli, mà nella gerarchia economica e politica del vecchio regno di questa terra. Questa degenerazione dell'arcaismo in futurismo rende in parte ragione del fallimento del disegno di Aristonico nell'Asia romana e di quello dei capi Euno e Cleone, suoi contemporanei, delle rivolte servili in Siria e di Atenione in Sicilia all'epoca della dominazione romana dell'isola.

Quando volgiamo lo sguardo a coloro che chiamiamo salvatori, uomini che risposero con la mansuetudine alla sfida della violenza, troviamo anche qui arcaisti, ma scopriamo anche fondatori di un tipo veramente nuovo di società.

Esempi classici nella storia greca di arcaisti non-violenti sono Agide precursore di Cleomene e Tiberio, il fratello di Caio, che ne anticipò il progetto politico. Tutti e due perirono a testimonianza della loro mitezza e entrambi diedero la vita per il loro ideale — ma invano, poiché la lezione che in tutti e due i casi ne trassero i continuatori fu machiavellica, perché la intesero nel senso che un riformatore non può essere un profeta disarmato. Nella storia del popolo ebraico, classico esempio di arcaista pacifico è il rabbi Johanan ben Zakkai. La comunità giudaica in Palestina stava allora per precipitare nella sua seconda catastrofe storica trascinatavi dal messianismo arcaico-futurista che credeva appassionatamente nella possibilità di rispondere alla violenza con la violenza. A questo punto capitò che Johanan ben Zakkai divenisse il fondatore, senza per questo subire il martirio, della diaspora ebraica che si sarebbe mantenuta in vita grazie a uno zelo teso non già a stabilire l'impero ecumenico ebràico con la forza delle armi, ma a mantenere la legge mosaica nello spirito dei profeti.

Nel corso dell'assedio, Johanan ben Zakkai uscì da Gerusalemme e ottenne da Tito il permesso di ritirarsi nel villaggio di Jabne, o Jamnia, per predicarvi apertamente il suo insegnamento. Quando a Jamnia giunse la notizia della caduta di Gerusalemme, Joshua figlio di Hanania, discepolo di Johanan, si mise a gridare: «Guai a noi, che abbiam lasciato distruggere il luogo ove i Profeti avevano stabilito dovessero vivere i Figli

di Israele!» E Johanan gli rispose: «Figlio mio, non ti affliggere: ci è data ancora un'opportunità pari a quella: e quale può essere se non il privilegio della dolcezza?» — come sta scritto: *desideravo la dolcezza non il sacrificio*[5].

L'ispirazione di Johanan ben Zakkai ha fatto sì che il giudaismo sia potuto sopravvivere nella diaspora nella zona occidentale del Vecchio Mondo per più di diciotto secoli a partire dall'epoca della terza catastrofe storica del giudaismo in Palestina sotto il regno dell'imperatore romano Adriano. Lo stesso spirito ha permesso di sopravvivere alla dottrina di Zoroastro, in certo qual senso anch'essa in una diaspora, sulla costa occidentale dell'India dopo la disfatta a opera degli eserciti arabi, nel settimo secolo dell'era cristiana, dell'impero sasanide del quale era stato la religione istituzionale. La svolta di fondo, nell'atteggiamento della chiesa di Zoroastro come nel giudaismo, dalla violenza alla mitezza si produsse come risposta all'esperienza di uno spaventoso disastro politico e militare. Nella storia della religione di Zoroastro, questo mutamento fu tanto più notevole in quanto, nell'impero sasanide, tale dottrina aveva effettivamente raggiunto, e mantenuto per ben quattrocento anni, l'obiettivo che il recente messianesimo ecumenico ebraico aveva soltanto sognato di raggiungere. Durante questi quattro secoli, conclusisi con la conquista araba, l'impero sasanide aveva svolto con successo la funzione di contropotere mondiale in grado di trattare alla pari con l'impero romano e di tenere l'Irāq, così come l'Iran, fuori dell'orbita della civiltà greca.

La sopravvivenza della religione ebraica e della dottrina di Zoroastro pur nella diaspora, in condizioni terribilmente avverse, è una testimonianza a favore dell'efficacia dell'arcaismo nella sua funzione di cemento sociale quando sia sostenuto dallo spirito della non violenza; ma il costo spirituale di questo *tour de force* sociale è stato altissimo, esorbitante. Tutte e due queste comunità ce l'hanno fatta a mantenere la loro identità anche nella diaspora, pagando però il prezzo di assoggettarsi alla meticolosa osservanza di una legge rituale arcaica: poiché questa legge è l'unico frammento della struttura sociale della comunità distrutta sopravvissuto al tempo della rovina dello Stato e della dispersione del popolo, il culto ritualistico della Legge è evidentemente l'unica forma in cui il culto del Sé, nella sua dimensione collettiva, potesse resistere a queste due catastrofi. Ma è certo un risvolto ben infelice di quel risultato l'aver mantenuto viva, grazie a un così tremendo *tour de force*, una forma di culto dell'Uomo che si è rivelata una religione funesta nell'esperienza di tutto quanto il genere umano; e, per

ogni religione, il concentrarsi dell'attenzione e della tensione sul rispetto dei rituali formalistici è spiritualmente sterile.

Se l'arcaismo non-violento si è rivelato dunque una via senza sbocco, l'accettazione del dolore quale prezzo da pagare per seguire le spinte alla pietà e all'amore ha dimostrato invece di essere una via che apre uno spiraglio per accostarsi alla Realtà Assoluta. L'approccio alla Realtà Assoluta è possibile seguendo due diverse strade, ognuna delle quali offre al viandante dello spirito una figura spirituale da seguire come esempio e guida.

La via indiana indica quale figura ideale il *bodhisattva*; la via palestinese l'uomo servo di Dio che soffre. Le due vie corrono parallele verso un punto di incontro nell'infinito che è il loro comune obiettivo: perché tutte e due le vie sono un tentativo di accostarsi alla Realtà Assoluta che è la stessa. Ma, benché lo scopo sia identico, le vie sono distinte: e, sebbene il viandante che si avventuri a percorrerne una giunga a vedere la stessa Realtà Assoluta oscuramente attraverso lo specchio, «uno specchio in enigma»[6], diversa è la lente palestinese, altra quella indiana. In quanto queste due finestre semitrasparenti che lasciano trapelare una vaga fugace immagine della Realtà Assoluta filtrandola attraverso lo specchio che l'oscura e la distorce, sono modellate con diversi brandelli del velo che copre i fenomeni — l'illusorio miraggio di Maya — nebbia alla visione spirituale dell'uomo.

Senza dubbio, la luce incorporea che dalla Realtà Assoluta si irradia inondando il mondo fenomenico investe tutti i fenomeni, penetra anche i più opachi: così come la luce fisica del sole investe le creature che vivono sulla terra passando attraverso la loro pelle e i loro occhi. Se Maya non fosse neppure un fioco e deformato riflesso della Realtà, non sarebbe visibile e non evocherebbe l'illusione di essere la Cosa in Sé con una sua esistenza indipendente. E tuttavia, qualora si considerino le diverse parti di un organismo vivente quali altrettanti mezzi di comunicazione tra l'organismo e il corpo celeste la cui luce e il cui calore mantengono in vita l'organismo, non c'è paragone possibile tra la conduttività della pelle e quella dell'occhio. E, se procediamo ulteriormente a considerare la genesi dell'occhio, ci accorgiamo che è un meraviglioso prodigio il fatto che da due pezzi di pelle si sia creato un organo della vista, per quanto imperfetto: da quella stessa pelle che, su tutto il resto della superficie corporea, è ottusamente incapace di fornire un sia pur tenue spiraglio di visione. Nell'universo incorporeo della vita spirituale non è meno meraviglioso che due lenti grazie alle quali l'anima umana può cogliere una fugace immagine parziale, un barlume della Realtà Assoluta, siano state foggiate con i rudimenti

apparentemente poco promettenti di intuizione religiosa quali sono le origini storiche da cui son nati il buddhismo e il cristianesimo. Ed è anche, senza dubbio, una grazia prodigiosa che nessuna di queste due lenti scure sia mai diventata completamente traslucida, perché «nessun uomo mi vedrà e poi rimarrà vivo»[7]. La visione della Realtà Assoluta, spoglia di ogni velo, è più di quanto un'anima terrena possa sopportare. Perché l'epifania della realtà non è solo una scoperta fatta dall'anima e neanche solo la rivelazione di Sé data dall'Assoluto: è l'incontro tra due presenze spirituali le cui forze sono infinitamente impari. Questo incontro sprigiona l'attività creativa: il fulmine annienterebbe la fragile presenza umana, se qualche residuo non conduttivo di Maya non intervenisse ancora a proteggerlo facendogli da schermo, a costo di offuscarne la visione.

Abbiamo già osservato[8] che le due lenti grazie alle quali il buddhismo e il cristianesimo schiudono all'anima uno spiraglio della identica Realtà sono forgiate con materiali molto diversi. Il buddhismo giunge alla sua visione della realtà guardando all'interno dell'anima umana; il cristianesimo, fissando lo sguardo fuori di essa e volgendolo a Dio.

I pensatori indiani pre-buddhisti, che avevano guardato dentro l'anima, erano rimasti tanto profondamente impressionati dalla vastità e dalla potenza dell'universo spirituale interiore da giungere senz'altro alla conclusione che il Sé è identico all'Assoluto. «Tu sei Quello.» Il Buddha scopre la Realtà nello stato di *mahāyāna* in cui il fascio dei desideri che definiamo in una sola parola il «Sé» è stato tutto consumato[9]. La scuola buddhista che si definisce *mahāyāna* è arrivata alla conclusione che il Buddha stesso avrebbe agito conformemente a una verità più elevata che non ha trovato riconoscimento nella filosofia hīnayāniana, sebbene molti filosofi seguaci dello *hīnayāna* abbiano agito ispirandosi a essa nel seguire la via indicata dal loro Maestro. Il Buddha, con l'esempio da Lui dato nella sua vita, insegna che attingere *nirvāṇa* grazie a sé e per sé soltanto non basta. Per diventare un perfetto *bodhisattva*, il filosofo potenzialmente perfetto deve compiere il sacrificio di rimandare la sua uscita nel *nirvāṇa* al fine di guidare i passi di altri esseri suoi simili, come lui sofferenti, lungo il cammino sul quale egli ha già trovato la sua via.

Il *bodhisattva* è un essere che ha seguito l'esempio personale del Buddha con l'imitarne fedelmente la pratica anziché portare gli insegnamenti dati dal Buddha alle loro logiche conseguenze. Il filosofo buddhista seguace dello *hīnayāna* che accettasse la logica di questi insegnamenti si vedrebbe costretto ad attingere l'auto-

sufficienza tramite l'auto-estinzione e a perseguire questo obiettivo allo scopo di salvare se stesso soltanto e solo grazie a se stesso. Il *bodhisattva* com'è concepito nella mitologia *mahāyāna* è un candidato alla buddh-ità, un essere aspirante e destinato a essere Buddha che, come il Buddha al momento dell'Illuminazione, ha raggiunto la soglia del *nirvāṇa* e dipende ormai dalla sua volontà, perché è ora in suo potere scegliere, in qualunque momento, di fare l'ultimo passo sulla via della sua liberazione, l'uscita definitiva dal mondo. Ma, come il Buddha al momento della tentazione, il *bodhisattva* si trattiene, a questo punto, dall'esalare il suo spirito nel riposo. E si trattiene, dalla tentazione di annullarsi, non solo come il Buddha per la breve pausa di quarant'anni, ma anche per un periodo della durata di eoni e eoni. Nel fare questa scelta, il *bodhisattva* deliberatamente condanna se stesso alla colonia penale eterna, una condanna a vita e nei secoli che è in suo potere evitare: e compie il sacrificio spinto dalla stessa esigenza che indusse anche il Buddha a fare la stessa scelta. «Ha salvato gli altri, e se stesso non *vuole* salvare»[10] è l'elogio del Buon Pastore che è costantemente sulla bocca del Suo gregge riconoscente, di cui Egli si prende cura a un così alto prezzo, a costo del sacrificio di Sé.

Il motivo supremo e il segno distintivo del *bodhisattva* è quindi il sentire per il suo prossimo, mentre, al contrario, per il filosofo hīnayāniano, i sentimenti sono un impedimento irrazionale alla concentrazione sul suo obiettivo, che è l'auto-liberazione dal Sé. Il diverso atteggiamento nei confronti della sofferenza è ciò che distingue il filosofo dal *bodhisattva*. L'*arhat* — questo è il nome che vien dato al filosofo hīnayāniano nella terminologia buddhista — vede la sofferenza come il peggiore dei mali e pensa che il perseguimento della liberazione del Sé dal dolore sia la prima e fondamentale richiesta cui sono chiamate a rispondere le energie spirituali di chi soffre. Il *bodhisattva* è convinto invece che la sofferenza sia il prezzo inevitabile dell'agire sulla spinta dell'amore e della pietà, e l'esigenza principe è per lui l'atto di auto-sacrificio.

La visione buddhista della Realtà qual è concepita dalla dottrina del *mahāyāna*, come Pietà e Amore, oltre che Potere, è stata raggiunta dal cristianesimo partendo da un presupposto affatto diverso. Il cristianesimo vede la Realtà come Dio che è sia onnipotente sia tutto-amore. Questa visione cristiana di Dio è un'eredità di Israele. Il Dio di Israele è Jahvé: e, prima che Jahvé diventasse il dio particolare di una comunità di nomadi nel momento in cui si accingevano a lasciare la steppa dell'Arabia settentrionale per trasferirsi nella provincia di Palestina del «nuovo regno di Egitto», ha tutta l'apparenza di essere stato un dio personificante una delle

forze della natura. Forse era un vulcano o forse l'atmosfera, a giudicare dal racconto tradizionale, tramandatoci dal Pentateuco, dei lampi e dei tuoni che annunciarono la Sua presenza al momento di stringere il patto con Israele sul Monte Sinai. Un dio che si è dunque così identificato con una singola tribù umana e ha guidato il «popolo eletto» da Lui a una guerra aggressiva di esproprio e di sterminio contro gli abitanti di una terra che non spettava a Israele di prendersi né a Jahvé di dare, non pare proprio possa essere un tramite augurale per accostarsi alla Realtà. Nondimeno le sofferenze inflitte a Giuda e Israele da Assiri e Babilonesi durante il «tempo dei disordini» che si protrasse dall'ottavo al sesto secolo a.C., ispirarono i profeti e fecero loro intravedere, attraverso lo spettro di Jahvé, il signore-dio della guerra di uno stato particolaristico, un altro Jahvé, un dio che ha molto di più in comune con il dio del sole adorato da Ikhnaton, Aristonico, Aureliano, che non con il dio suo omonimo.

Questo Jahvé-Āton era dio di giustizia e di misericordia, oltre che Dio onnipotente, e il Suo potere e la Sua giustizia non erano circoscritti entro le anguste frontiere di un paio di comunità palestinesi, ma erano onnipotenti, ubiqui, imparziali. Nella penetrante visione dei profeti, la barriera tra l'anima umana e la Realtà si trasfigurò dunque fino a trasformarsi da velo in lente. Ma la visione necessitava di un'ulteriore chiarificazione: la visione ancor più penetrante che Dio onnipotente, che è giustizia e grazia, è altresì compassione e amore e misericordia: ma, anche se i più grandi tra i profeti videro pietà e amore incarnati nel Servo di Dio sofferente, «fu scandalo agli Ebrei, stoltezza per i Gentili» [11] il fatto che il cristianesimo personificasse questa figura umana identificandola con il sublime Dio che aveva un tempo fatto la sua apparizione con i tratti minacciosi di Jahvé. Nella concezione che ci è nota attraverso il cosiddetto Deutero-Isaia, il sofferente che salva è un essere umano, che in alcuni passi pare essere Israele nella sua dimensione collettiva, in altri un individuo, un capo o un profeta israelita. Nello sviluppo cristiano della concezione giudaica, il redentore che soffre non è un uomo, ma Dio, che «ha svuotato Se stesso» incarnando Se stesso in un essere umano al fine di salvare le Sue creature umane a costo di assoggettarsi volontariamente all'estrema esperienza del soffrire che è l'essenza della vita dell'uomo.

Abbiate in voi quel sentire che era anche in Gesù Cristo, il quale, sussistendo in natura di Dio, non considerò questa sua eguaglianza con Dio come una rapina [nota: l'espressione equivale a dire «non ritenne con te-

nace avidità»], ma *svuotò se stesso*, assumendo la natura di schiavo, e facendosi simile all'uomo; e in tutto il suo esteriore atteggiamento riconosciuto come un uomo, umiliò se stesso, fattosi obbediente sino alla morte, e alla morte di Croce[12].

Vedremo che il *mahāyāna* e il cristianesimo hanno due intuizioni in comune. Anziché lagnarsi dei morsi della sofferenza, accettano il dolore come l'opportunità per agire mossi da amore e compassione. E tutte e due queste religioni credono che questo ideale sia praticabile per l'Uomo, perché la via è stata aperta all'uomo dall'Ente Supremo che ha dimostrato la sua devozione all'ideale accettando di patire su di sé la sofferenza, pagando il prezzo che è necessario per agire su di essa. In una società in cui la presenza divina, che ne fa parte, è il salvatore che sacrifica Se stesso[13] si apre la via a un nuovo modo di vivere per le creature umane che ne sono partecipi. È un modo nuovo di vivere nel senso che comporta la possibilità di riconciliare i due elementi della vita umana che alle concezioni precedenti erano apparsi irrimediabilmente inconciliabili. È la via seguendo la quale l'essere vivente può trascendere il suo innato ego-centrismo con mezzi diversi dall'estinzione del Sé, che è la via indicata dallo *hīnayāna*.

«Chi avrà perduto la sua vita per amore mio la ritroverà»[14]. Se l'«io» si sottomette alla sofferenza per servire la sua fede religiosa, può trascendere se stesso, consacrandosi, a prezzo del dolore, a atti di amore e di pietà: e nel compiere questi atti attingerà senza cercarlo il pieno appagamento di sé che un essere per natura sociale non può mai raggiungere tramite l'ego-centrismo. La piena realizzazione del Sé si ha solo quando non la si cerchi, come le benedizioni, nel sogno, furono concesse a Salomone proprio perché aveva resistito alla tentazione di chiederle e aveva invece pregato che gli fossero dati la disposizione d'animo e il talento per essere un buon servo di Dio al fine di realizzare il bene del suo popolo[15]. La via del vivere tracciata dal cristianesimo e dal *mahāyāna* risolve anche un altro dilemma che pareva prima insuperabile: in quanto grazie a essa è possibile che l'Universo abbia un significato senza che per questo la sua significanza dipenda di necessità dal fatto che l'Universo abbia il suo centro nel Sé, e ruoti attorno al Sé. Seguendo la via cristiana, come il *mahāyāna*, il significato si trova nel sacrificio di sé per la salvezza degli altri esseri viventi e per amore dell'Essere supremo che è il centro dell'Universo, perché è Amore oltre che onnipotente.

Al momento dell'epifania delle religioni superiori «la luce splende nelle tenebre; ma le tenebre non la contengono»[16]: e la sto-

ria delle religioni superiori nel periodo in cui si verificò la disintegrazione delle civiltà della seconda generazione è una vicenda esemplare che illustra la parabola del Buon Seminatore. Negli ultimi quattro capitoli della prima parte di questo libro osserveremo il seme, gettato nel mondo durante questo episodio della sua storia, in lotta per contrastare una delle possibilità di fallimento descritte dalla parabola, ma soccombere alle altre due e anche a un terzo contrattempo di cui l'estensore del vangelo secondo san Matteo non fa menzione, perché è oltre l'orizzonte della società.

Tanto seme andato a male alla prima seminazione non apparirà cosa né sorprendente né scoraggiante se lo si guardi con l'occhio dello storico. La vita sulla terra, come la vede lo storico, è un processo nel tempo e nessuna azione può mai sortire un effetto immediato. Un arco di tempo di 1956 o di 2500 anni è un periodo molto breve nella prospettiva storica in cui il tempo si misura sulla durata dell'esistenza del genere umano dal suo apparire sulla terra a oggi. E anche nel breve lasso di tempo trascorso dal momento della prima epifania di una religione superiore sulla terra le vite dei santi ci danno testimonianza che un po' del seme è già caduto in un buon terreno.

Il seme seminato in buon terreno vuol dire colui che ode la parola e vi pon mente e porta frutto e rende, or il cento, or il sessanta or il trenta [17].

Queste parole della Scrittura si sono già compiutamente realizzate in vite come quella di John Wesley e di san Francesco di Sales, e *in excelsis* nella vita di san Francesco d'Assisi.

CAPITOLO SETTIMO

LO SCONTRO TRA LE RELIGIONI SUPERIORI E GLI IMPERI ECUMENICI DIVINIZZATI[1]

Il seme caduto in luoghi sassosi vuol dire colui che ode la parola e subito la riceve con intima allegrezza; però non ha in sé radice, essendo incostante; e quando sopraggiunge la tribolazione o la persecuzione a cagion della parola, subito si scandalizza.

Matteo, XIII, 20-1

Tra tutte le sfide lanciate al seminatore, la sfida della persecuzione è quella alla quale i seguaci delle religioni superiori sono riusciti a rispondere con maggior successo. Sebbene sia inevitabile che in qualsivoglia persecuzione si trovino coinvolti tra i forti molti più fragili vasi di coccio che non ce la fanno a reggere la prova, i seguaci delle religioni superiori sono stati tutti nel complesso meravigliosi per la tenacia e il coraggio dimostrati quando, messi alla prova, sono stati costretti a dare testimonianza.

La chiesa cristiana fu sottoposta a questa prova dall'impero romano; i seguaci del *māhayāna* dall'impero cinese nel suo *avátara* all'epoca della dinastia T'ang. Tutte e due le religioni risposero alla sfida con i loro martiri: ma i cristiani sudditi dell'impero romano si può dire si siano dimostrati ancora più incrollabili dei buddhisti della scuola mahāyāniana allora viventi in Cina nel resistere a un'ordalia più dura. E la palese eccellenza dei cristiani nella prova di eroismo che vede accomunate l'una e l'altra fede è proprio quello che ci si doveva aspettare. Era ovvio aspettarsi che sia il *mahāyāna* sia il cristianesimo si sarebbero rivelati splendidi al momento di affrontare la persecuzione, poiché il segno distintivo delle grandi religioni è, come abbiamo visto, la loro volontaria accettazione del dolore come un'opportunità di testimonianza attiva del loro credo. Ed è anche facile comprendere come mai la persecuzione sia stata più accanita e feroce, e la resistenza più eroica, nella metà occidentale del mondo antico che non in quella orientale: questo perché la vita nell'Asia del Sud-Ovest e nella società greco-romana era più tragica e l'atmosfera più intransigente che non in India o in Cina. Nel valutare sia la relativa mitezza del governo imperiale T'ang sia la fragilità anch'essa relativa delle sue vittime buddhiste, è giusto fare questa doverosa premessa e sottolineare la differenza del clima psicologico che caratterizzava allora i due diversi mondi. È infatti insostenibile affermare che il regime dei T'ang sia stato più virtuoso di quello degli imperatori romani,

o che i martiri seguaci della dottrina predicata dal Buddha siano stati meno eroici dei cristiani.

Il diverso clima psicologico imperante nelle due metà del mondo antico emerge con altrettanta chiarezza da altri raffronti storici. Per esempio: il cristianesimo e il buddhismo furono entrambi cacciati dalla loro terra d'origine a opera di una religione rivale più recente che proprio dalla più antica fede che ora combatteva ed espelleva dal luogo d'origine aveva tratto la sua ispirazione. Il cristianesimo fu bandito dall'Asia sud-occidentale a opera dell'Islam; il buddhismo dall'India, grazie all'azione dell'induismo post-buddhaico, la cui filosofia porta il marchio indelebile della sua origine buddhista. Ma l'avanzata dell'induismo a spese del buddhismo, in India ai tempi della dinastia Gupta, si compì pacificamente — così come era avvenuto per il buddhismo, quando si era imposto sul paganesimo indiano prebuddhaico all'epoca dell'imperatore Asoka, della dinastia Murya. A differenza di questa straordinaria vicenda indiana, il cristianesimo fu soppiantato dall'Islam nei paesi dell'Asia del Sud-Ovest e in Egitto all'epoca del califfato arabo attraverso una vicissitudine di oppressione e pena — per quanto, se lo raffrontiamo ai metodi usati con ebrei e musulmani nella cristianità, il trattamento riservato al «Popolo del Libro» in Dār-al-Islām si distingua onorevolmente per la sua relativa tolleranza.

Quando una religione superiore, qualunque essa sia — di ceppo giudaico o buddhaico — si scontra con un impero ecumenico, ne deriva un conflitto di estrema gravità e importanza. Quando si scontri con un impero ecumenico, infatti, la religione superiore incontra il suo più irriducibile avversario — che è il culto da parte dell'uomo del potere umano collettivo — oltretutto nella sua forma meno malefica e meno spregevole. L'impero ecumenico divinizzato, quale oggetto di culto, splende luminoso se a fargli da sfondo mettiamo il buio dei suoi ormai decaduti predecessori, gli stati particolaristici quali eran diventati nell'atroce periodo antecedente la loro caduta. Messo a confronto con questi idoli infranti, e con la nascente religione superiore giudaica ai suoi albori, l'impero ecumenico sembra porti «non la spada ma la pace»[2]. Per vari motivi, infatti, è un regime sotto il quale nel complesso governano i migliori elementi della minoranza egemone: inoltre, il senso del bene pubblico che anima i funzionari civili e militari conta molto di più, per quanto attiene agli effetti sulla vita dei sudditi, dell'indegnità personale di alcuni singoli imperatori. In terzo luogo, l'impero ecumenico, oltre a rappresentare l'antitesi agli Stati particolaristici irrimediabilmente decaduti e crollati, è anche il precursore delle religioni superiori che stanno proprio ora nascendo

nel sostenere l'ideale dell'unità e della fratellanza di tutto il genere umano. Quest'idolo, rappresentativo del culto dell'Uomo nella sua dimensione collettiva, ecumenica, nella sua remota lontananza certo non può evocare la calda attiva devozione che ispirarono un tempo ormai remoto gli idoli dello Stato particolaristico, a tutti cari e familiari, quali che fossero, Sparta come Atene, Giuda o Tiro, Assiria o Babilonia, T'si o Ch'u: ciononostante, qualunque minaccia alla stabilità, alla sicurezza, alla sopravvivenza dell'impero ecumenico non può non suscitare allarme, e opposizione, non solo tra la minoranza egemone, ma anche tra le masse.

Non so se si possa attribuire all'intuizione di questa minaccia che il cristianesimo rappresentava per la stabilità dell'impero romano la prima persecuzione scatenata da Nerone, dato che Nerone palesemente cercava un capro espiatorio su cui dirottare l'odio che personalmente si era attirato con la propria condotta. Ma certo è un elemento che ha pesato nella decisione successiva di mantenere la proscrizione della nuova fede nel codice dello Stato romano, anche sotto il regno degli «imperatori buoni», da Nerva a Marco Aurelio, fino alla sua revoca nel 313 da parte di Costantino e Licinio con l'editto di Milano. Le autorità romane si sarebbero sentite giustificate nel loro agire in base a tale intuizione nei confronti del cristianesimo, se fossero state a conoscenza di due passi delle Scritture cristiane — vangelo secondo Matteo, X, 34-7 e vangelo secondo Luca, XII, 49-53 — nei quali il fondatore della chiesa è presentato come colui che dice di esser venuto a portare non la pace e l'unità, ma lotta e discordia. I cristiani da parte loro intuivano confusamente che il culto dell'Uomo nella sua forma di culto umano-collettivo-ecumenico era il culto idolatrico più notevole, più affascinante e suggestivo nella sua forza di attrazione, più sottile nei metodi tra quanti ancora esistevano e capace di contrastare loro la supremazia sul campo, e perciò il cristianesimo era chiamato a mostrare un estremo coraggio e la massima intransigenza per resistergli.

Il conflitto che oppose l'impero romano al cristianesimo — e i sentimenti che spinsero le due parti in lotta allo scontro — rivestono particolare interesse per noi che viviamo nel mondo occidentale del ventesimo secolo dell'era cristiana, perché il riproporsi di una stessa situazione sociale e spirituale può darsi sia una delle alternative che ci si presenteranno negli anni a venire della nostra storia. È un'ipotesi probabile nell'ambito delle possibili previsioni presagire la rapida unificazione politica del nostro mondo, così com'è avvenuto allora di quello antico, grazie all'«annullamento delle distanze» e al concomitante enorme aumento della potenza delle

armi da guerra, due conseguenze in stretta relazione fra loro del progresso tecnico in continua e velocissima accelerazione che caratterizza il nostro mondo e il nostro tempo. Può accadere, però, che il mondo venga unificato non in modo nuovo come ci auguriamo, ma usando i vecchi metodi, vale a dire con la forza, come in passato sono stati unificati l'antico impero romano e molti altri mondi. In questo caso, le pene che abbiamo sperimentato nella nostra vita sono inezie a paragone delle inaudite sofferenze che ci travolgeranno. Se mai il mondo attuale riuscisse a darsi un'organizzazione universale nel senso letterale del termine — fino a costituire una specie di copia allargata degli imperi ecumenici cinese o romano a questo enorme costo come vuole la tradizione — il prezzo in termini di dolore aumenterebbe rispetto a ogni passata esperienza in proporzione diretta alla potenza distruttiva delle armi da guerra di cui è dotato il mondo attuale, che non ha precedenti nella storia dell'uomo. È facile dunque immaginare quali sarebbero i nostri sentimenti, se la pace e l'ordine universali realizzati a così caro prezzo venissero in seguito minacciati — una minaccia che significherebbe il rischio di ripiombare nella tremenda agonia che ha appena avuto fine — dall'apparire in mezzo a noi di una religione potenzialmente sovversiva. Facciamo un esempio: immaginiamo il suono che avrebbero al nostro orecchio e come altrimenti lo colpirebbero i testi cristiani del vangelo secondo Matteo (X, 34-7) e secondo Luca (XII, 49-53) se i comunisti li citassero oggi come slogan della lotta di classe marxianamente intesa, seguendo l'esempio dei propagandisti cristiani che nell'impero romano solevano citare poeti greci a sostegno della verità della fede cristiana e della giustizia dei loro ideali.

L'istanza religiosa che si frapponeva perentoria tra la chiesa cristiana e l'impero romano, come il dissidio che oppose Socrate a Atene, si risolse brutalmente col ricorso alla violenza, e per la stessa ragione. Come Socrate, anche i cristiani si comportavano da buoni cittadini nel compiere qualunque dovere civico non fosse in contrasto con la loro coscienza. Nonostante la proscrizione del cristianesimo decretata dalle autorità imperiali, e pur essendo presenti nel vangelo testi di contenuto rivoluzionario come quelli sopra citati, i cristiani erano nella pratica sudditi ossequiosi della legge stabilita dall'impero ecumenico in tutte le situazioni normali della vita quotidiana. In questa loro pratica esistenziale essi agivano seguendo l'indicazione di altri testi evangelici che insistono a fondo nell'inculcare il dovere dell'obbedienza al regime politico costituito. «Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare»[3] suona come un'ingiunzione a pagare le tasse. E, nell'Epistola di san

Paolo ai Romani[4], si esprime la direttiva di obbedire alla legge — e in tutto — secondo un ragionamento elaborato su tre piani: «Non v'è altro potere che quello di Dio; i poteri del mondo sono voluti da Dio; dunque chi si opporrà al potere si opporrà al volere di Dio».

Se le autorità imperiali romane fossero venute a conoscenza e avessero ben compreso questo passo contenuto nella lettera scritta dall'apostolo cristiano, costretto dalla sua opera missionaria a vagare in luoghi lontani, ai fedeli da lui convertiti abitanti invece nella metropoli, nel loro sentire si sarebbe prodotto uno sconvolgimento, in quanto avrebbero capito che il codice di comportamento privato dei loro sudditi cristiani consigliava loro di operare il bene per un motivo sbagliato. Era ovviamente giusto dir loro di obbedire al governo di Roma, ma era invece deviante dar loro questa direttiva sulla base dell'affermazione «che i regni terreni son voluti da Dio». Questo perché, se la massima autorità è un dio che non è né la comunità ecumenica stessa, né un dio autorizzato dal governo ecumenico, ma il Dio che una singola privata società si è liberamente scelta, questo Dio Supremo che oggi intima ai suoi fedeli di obbedire potrebbe domani dir loro di disobbedire. La motivazione corretta all'obbedienza nei confronti di chi governa non è in effetti il fatto che lo Stato sia voluto da Dio, ma che lo Stato *è* Dio, o, al massimo, in alternativa che lo Stato è il suo Signore.

Il problema non si pose a proposito degli atteggiamenti contrari al servizio militare, anche se questa avrebbe potuto essere un'occasione di scontro. Non esisteva un servizio militare obbligatorio, ma non ci fu mai l'esplicita abolizione del dovere di prestare il servizio che incombeva a tutti i cittadini dello Stato particolaristico romano dal quale era sorto l'attuale impero ecumenico romano; d'altro canto i cristiani non opponevano una consapevole e decisa obiezione al sangue versato in guerra e quindi al dovere di prestar servizio nell'esercito. Questo motivo di tensione tra coscienza e dovere civile non era del resto intervenuto neanche nel conflitto tra Atene e Socrate, poiché Socrate non aveva obiezioni di fondo da opporre al servizio militare e di fatto assolse, e con coraggio, il suo obbligo. Nella pratica, poi, questa potenziale occasione di scontro tra impero romano e chiesa cristiana causò pochi turbamenti, perché di fatto, nella vita normale e concreta, l'esercito romano dell'epoca post-augustea, diversamente dall'esercito romano dell'età precedente l'ascesa di Mario, era un esercito di volontari professionisti: e la base di reclutamento di queste leve volontarie stava in luoghi diversi dal vivaio dei potenziali adepti alla chiesa cristiana. L'esercito reclutava i suoi quadri soprattutto tra i contadini di ori-

gine barbarica delle province di confine, la chiesa agiva particolarmente fra la popolazione urbana delle città dell'interno. Nello stesso periodo, ci furono altre religioni che, a differenza del cristianesimo, trovarono la loro terra di missione nelle regioni più importanti del reclutamento militare: le due religioni che conquistarono il maggior numero di adepti nelle zone di reclutamento militare furono il culto di Mitra e il culto di Juppiter Dolichēnus, e né l'una né l'altra erano contrarie in linea di principio all'uso della forza.

Se si tien conto del fatto che il codice cristiano di comportamento prescriveva l'obbedienza allo Stato e che, d'altra parte, il governo imperiale romano non imponeva né di fatto né di diritto il servizio militare obbligatorio ai cittadini del suo impero, risulta chiaro che il conflitto tra Chiesa e Stato sul piano della vita concreta, nella pratica, non era inevitabile. Al tremendo scontro che li oppose l'una all'altro, Chiesa e Stato furono trascinati da una questione di principio. Le due parti concordavano nell'intuire che questo tema di principio era estremamente importante, decisivo, e nel consentire su questo punto avevano, pur dal loro diverso angolo visuale, sicuramente entrambe ragione. Il problema di fondo era questo: se Cesare fosse Dio, o semplicemente il momentaneo rappresentante umano dell'unico vero Dio, un Dio che Cesare non aveva delegato a questa funzione e che non era in suo potere controllare. Questo problema — se l'Uomo in una o l'altra delle sue manifestazioni meno dissimili dall'immagine di Dio, è Dio, o se invece il vero Dio non è né nell'Uomo né nella natura non-umana — era allora, ed è tuttora, uno dei più difficili tra i gravi dilemmi con cui l'anima umana si debba confrontare.

Nella tragedia che vide sulla scena il conflitto tra la chiesa cristiana e l'impero romano, quattro sono le *dramatis personae*: la minoranza dominante della società greco-romana; l'esercito imperiale romano; le masse; e le religioni superiori, tra le quali una era il cristianesimo — che alla fine vinse.

All'epoca del dominio imperiale romano, coloro che detenevano il potere erano gli elementi più rispettabili della classe dirigente, come abbiamo già notato; al contrario di quanto era avvenuto nel precedente capitolo della storia romana, il periodo delle lotte civili, nel quale avevano avuto mano libera i militaristi e i profittatori. Al posto di questi criminali a piede libero c'erano ora ligi funzionari civili, i quali però assolvevano al loro compito con lo stesso tiepido entusiasmo che riscontriamo nel fratello di Seneca, Gallione, in occasione del processo in cui fu chiamato a giudicare san Paolo a Corinto[5]. Dal momento in cui gli Stati particolaristici

del mondo greco-romano dell'età precedente l'impero furono liquidati o sottomessi, caduti nel discredito per essersi trasformati in Stati-Moloc, la vita aveva perso il suo gusto, e non ebbe più lo stesso sapore per i sopravvissuti della classe dirigente repubblicana: e se non c'era più gusto per i funzionari civili dell'impero ecumenico, nonostante le immense opportunità loro offerte (e che certo non disdegnavano) di fare un lavoro costruttivo e una brillante carriera, tanto più, *a fortiori*, il colore dell'esistenza doveva essersi sbiadito agli occhi degli avvocati romani, degli uomini di lettere asiatici, degli artisti ateniesi e degli intellettuali alessandrini.

A uno sguardo superficiale, l'impero romano dell'età del principato potrebbe assomigliare all'utopia dei filosofi greci trasferita su scala ecumenica anziché realizzata entro i confini del piccolo Stato per cui era stata sognata. L'impero era una federazione mondiale di città-Stato, e nel suo ambito ogni membro colto della classe media era sia cittadino dello Stato ecumenico sia cittadino della sua piccola comunità locale. Fino al momento del collasso, che ormai si palesa evidente nel 235 d.C., le città-Stato all'interno del mosaico imperiale continuano a crescere di numero e anche le più recenti e le più provinciali non cessarono fino all'ultimo di abbellirsi di magnifici edifici pubblici. Tuttavia, molto prima che il sistema rivelasse la sua precarietà avviandosi chiaramente al disastro, la vita urbana che ne costituiva la sovrastruttura aveva già cominciato a pesare sui contadini come un incubo senza peraltro poter più avvantaggiare la borghesia: certo non poteva più dare agli abitanti delle città lo stimolo che un tempo essi traevano dalle singole piccole comunità particolaristiche dell'età che aveva preceduto il primo collasso della civiltà greco-romana, nel quinto secolo a.C. Per la sua classe «borghese», e soprattutto per i liberi professionisti, la vita ai tempi del principato era insomma tediosa.

In questo periodo, come abbiamo già detto, l'esercito veniva reclutato in percentuale sempre più alta fra i contadini di origine barbarica delle province di frontiera maggiormente minacciate, in particolar modo nelle province illiriche e nelle regioni della Tracia. La carriera delle armi apriva una possibilità di accesso alla società greco-romana ai nuovi accoliti, il cui livello culturale era troppo basso perché potessero sperare di entrarvi grazie all'ottenimento della cittadinanza, sia pure in una città-Stato provinciale. Questi candidati alla cittadinanza romana per il tramite dell'esercito erano dei volontari, animati da un ingenuo *esprit de corps* che si rivela nella fedeltà da loro dimostrata alla propria unità, all'esercito nel suo complesso, e infine nella lealtà con cui difesero la

stessa società greco-romana, quando, nel terzo secolo, fu loro chiesto di sacrificarsi per salvare l'impero dalla distruzione.

Fino a quando entrarono nell'arena i martiri cristiani, i soldati di professione si distinsero dal resto della popolazione dell'impero perché erano le sole persone tra le quali chiunque, e in ogni momento, potesse esser chiamato a dare la propria vita per una causa che sentiva degna di questo supremo sacrificio personale. Questo rischiare la vita nel pericolo giornaliero rappresentato dal proprio lavoro dava ai militari un gusto dell'esistenza che nessun altro abitante dell'impero provò mai fino a quando apparvero i martiri cristiani.

Sotto il regime ecumenico, unico ordinato e umano, della *Pax romana*, le masse non furono più oppresse in modo intollerabile come lo erano state nel tormentoso tempo dei disordini precedente l'instaurazione dell'impero, quando erano esplose in continue rivolte. La cessazione delle guerre tra stati particolaristici aveva inoltre prosciugato una delle fonti di rifornimento del mercato degli schiavi. Ma, per quanto non più esasperate fino alla rivolta, le masse erano pur sempre ancora proletariato, nel senso che esistevano *nella* società senza essere parte *della* società: e, anche per il proletariato urbano che godeva del privilegio della distribuzione gratuita di pane e della possibilità di assistere agli spettacoli («*panem et circenses*»), la cultura della città-Stato era un incubo per cui pagava un alto prezzo senza ottenerne in cambio un corrispettivo adeguato. Le masse erano un gregge senza pastore, e il loro atteggiamento nei confronti dell'ordine esistente delle cose era neutrale: non erano più ostili, ma non provavano nessun sentimento di leale adesione. Erano dunque la potenziale base di reclutamento per una nuova società che si fosse presentata come alternativa all'ordine costituito. La tacita quanto minacciosa presenza di questo mondo sotterraneo, vasto e enigmatico, dava alla minoranza dominante dell'impero romano un senso di insicurezza e di disagio simile a quello che oggi, nel 1956, probabilmente prova la classe dirigente degli Stati Uniti nei confronti della maggioranza emarginata; e questo era uno dei motivi di fondo dell'inquietudine che tormentava il governo imperiale nei confronti del cristianesimo e delle altre grandi religioni che si stavano diffondendo tra la popolazione dell'impero, dalle classi subalterne fino agli strati più alti.

Le religioni superiori erano tentativi, in alternativa e in competizione con la società costituita, di riempire il vuoto spirituale che la vita nell'impero aveva creato nell'animo della grande maggioranza di coloro che vi abitavano. La filosofia (intendendo con

questo termine oltre le scuole filosofiche anche l'astrologia) attraeva la sofisticata classe media in quanto fondava i suoi precetti di pratica di vita su presupposti intellettuali. Il culto di Mitra e il culto di Juppiter Dolichēnus affascinavano l'esercito perché questi dèi incoraggiavano l'affinarsi delle virtù grazie al valore militare. Il culto di Iside, di Cibele e degli altri *avátara* della Grande Madre attirava le donne. Il cristianesimo esercitava la sua presa sulle masse tutte, per tre motivi: in primo luogo perché non considerava le masse come proletari, ma si rivolgeva loro come a anime umane; inoltre perché dimostrava la propria sollecitudine nei loro confronti in termini concreti, in quanto i suoi seguaci si prendevano cura delle vedove e degli orfani, degli ammalati e degli anziani, tutta gente per la quale non era mai esistita assistenza alcuna né al tempo dei governi municipali delle città-Stato né sotto il regime ecumenico dell'impero[6]; e la nuova religione faceva tutto questo in modo disinteressato, ispirandosi agli ideali cristiani, e non con l'intento nascosto di fare nuovi proseliti. L'omaggio più convincente quest'opera di carità cristiana l'ha ricevuto dal suo ultimo — e autentico — nemico, l'imperatore romano Giuliano l'Apostata, che così lo esprime in una sua lettera a un prelato della sua abortita contro-chiesa pagana:

> Vuoi tu dunque rifiutarti di ammettere il fatto che l'ateismo[7] deve il suo successo soprattutto all'atteggiamento filantropico che dimostra nei confronti degli estranei alla sua fede, alla sua disposizione a provvedere ai funerali, alla sua testimonianza di una moralità purissima?... È una calamità per noi che la nostra gente non riesca notoriamente a fare a meno dell'assistenza da noi fornita, mentre nella comunità giudaica non v'è un solo mendico in quanto gli empi galilei sopportano il peso non soltanto dei loro ma anche dei nostri poveri.

Questo brano di una lettera di Giuliano a Arsace, il pontefice pagano della Galazia, testimonia che la carità cristiana aveva conquistato il cuore dei pagani. E esprime anche la desolata disperazione dell'imperatore anti-cristiano, consapevole di non poter controbilanciare in alcun modo questa manifestazione dello spirito cristiano con una imitazione forzata, da parte dei pagani, della spontanea pratica cristiana.

Giuliano si proponeva, infatti, l'irrealizzabile compito di tentar di riaprire un problema che era già stato risolto, e per la verità in modo definitivo, prima che egli fosse acclamato Augusto dagli eserciti a Parigi. A quel tempo, il cristianesimo aveva già ottenuto due decisive vittorie, e su due fronti: aveva battuto tutte le altre religioni superiori che gli contrastavano il campo nella metà occi-

dentale del mondo ellenistico[8] e era uscito vincente dalla lotta con il governo imperiale romano. E se è vero che questa duplice vittoria si può spiegare con l'effetto morale prodotto dal cristianesimo sul cuore e sulla mente degli uomini e delle donne ai quali si rivolgeva, può allora ascriversi ai due motivi che abbiamo già menzionato: la chiesa cristiana conquistò il cuore delle masse, perché fece per loro più di quanto mai avesse fatto alcuna delle religioni superiori sue rivali né alcuna autorità pubblica, né municipale né imperiale; e perché i cristiani erano le sole persone, nell'ambito dell'impero romano, oltre i militari di carriera, pronte a dar la vita per un ideale.

L'affinità che riguardo questo problema cruciale rivelano lo spirito cristiano e l'etica militare fu riconosciuta e apertamente dichiarata dai primi capi della chiesa cristiana nelle esortazioni da loro rivolte ai fedeli nelle quali raccomandavano le virtù militari romane. Questo perché, pur opponendosi in coscienza allo spargimento di sangue al quale nell'esercito erano votate tali virtù, essi ammiravano l'altro aspetto delle prestazioni professionali cui era tenuto il soldato: la disponibilità al sacrificio della propria vita, pur con l'intenzione di toglierla all'avversario, e la disciplina e la devozione grazie alle quali si addestrava a raggiungere questa estrema capacità di abnegazione. Il cenno contenuto nella epistola agli Efesii (VI, 10-17) ha trovato seguito tra i primi Padri della Chiesa, da Clemente a Ignazio fino a Tertulliano.

Noi dovremmo avere a cuore la disciplina e la disponibilità al sacrificio di sé con la quale i soldati al servizio dei nostri governanti adempiono le istruzioni che da loro ricevono. Essi non possono certo esser tutti legati, tribuni, centurioni, opzioni, comunque ufficiali di qualche grado, ma ognuno di loro, nel rango che gli è proprio, esegue gli ordini dell'imperatore e dei suoi capi[9].

Abbiate cura di dare soddisfazione al sovrano di cui siete i soldati, e dal quale ricevete la vostra paga... Guardatevi dal rischio che qualcuno di voi si lasci convincere a disertare...

Pensate che il vostro lavoro e le vostre azioni sono il vostro investimento, e quindi astenetevi dal considerare che le entrate e gli interessi che traete operando in contrasto con loro siano misurabili sulla scala dei vostri desideri[10].

Il codice d'onore militare dell'esercito romano ebbe dunque una sua funzione nell'ispirare i martiri cristiani: ma il sacrificio di sé da parte dei martiri faceva maggiore impressione di quello dei soldati, per molte ragioni. Innanzitutto, i soldati davano esempio

delle loro eroiche azioni in remote regioni di confine ove non c'era pubblico che potesse ammirarle, mentre i cristiani davano testimonianza nella piena luce degli anfiteatri delle principali città del mondo greco-romano. In secondo luogo, le fonti di reclutamento dei soldati erano le popolazioni rurali di origine barbarica e appena romanizzate, dunque ancora spontaneamente bellicose, la cui braveria vecchio stampo era ritenuta fuori discussione, mentre i cristiani venivano dai ranghi della popolazione urbana, da lungo tempo ormai estremamente civilizzata, e non più adusa in nessun senso alla guerra. I membri non convertiti alla nuova religione, parte come i cristiani di questa categoria di persone, non erano affatto disposti a dar prova di coraggio o di idealismo; quindi, l'effetto morale della conversione, come ne davano prova i martiri cristiani, era per loro qualcosa di stupefacente. In terzo luogo, l'eroismo dei soldati, per quanto autentico, genuino potesse essere, era purtuttavia anche (almeno virtualmente) obbligatorio, in un certo senso coatto. L'arruolamento nell'esercito era per il soldato l'ultimo atto di libera volontà che potesse compiere. Una volta arruolati i soldati non avevano scelta riguardo il comportamento da tenere. Se si fossero rifiutati di dar la vita in combattimento, sarebbero stati condannati a morte da una corte marziale, oltre a meritarsi il disprezzo dei compagni d'arme per aver mancato al dovere previsto dal codice dell'onore militare. Avrebbero, quindi, comunque perso la vita, ma l'avrebbero perduta con disdoro anziché con onore. Al contrario, ai cristiani veniva offerta, da parte dei magistrati civili, ogni possibilità di evitare la pena capitale senza per questo perdere troppo la faccia.

Nel suo modo di agire, il magistrato romano era mosso da motivazioni politiche, oltre che da un senso di umanità, a salvar la vita dei prigionieri cristiani condotti di fronte al suo tribunale, se solo gli fosse riuscito di convincerli a cooperare con lui nei limiti indispensabili richiesti dalla legge: questo, perché il magistrato sapeva bene quanto il prigioniero che «il sangue dei martiri è seme» [11]. Ma, se il prigioniero, forse proprio per questo stesso motivo, era deciso a farsi martire, poteva forzare la mano del giudice, poiché l'atteggiamento di questi era illogico non meno di quanto fosse dettato da ragioni politiche e umane. Abbiamo già detto che le due parti in contrasto concordavano però su un dato, di fondamentale importanza, la questione di principio. Vale a dire questa: se i cristiani fossero disposti ad ammettere o invece non potessero assolutamente riconoscere la divinità di Roma e di Cesare. Il magistrato romano, proprio a cagione del fatto di principio, era costretto, in ultima istanza, a condannare a morte qualunque cristia-

no rifiutasse di fare questa ammissione, prestando un simbolico — ma pubblico — atto di adorazione. La tattica abituale del magistrato era quella di indurre il prigioniero a dichiararsi disposto al rito sulla base della motivazione che si trattava di una mera formalità: ma proprio qui al magistrato mancava il terreno sotto i piedi. Se, infatti, il rito non fosse stato veramente più che una formalità, perché allora lo Stato non poteva stornare la sua richiesta anziché insistere nel pretenderla e punire il rifiuto con la morte? Sebbene il governo imperiale avesse dato inizio all'offensiva contro la chiesa cristiana promulgando il suo editto di proscrizione del cristianesimo fin dal tempo di Nerone, nel perseguire i singoli cristiani individualmente pare quasi che gli imputati abbiano più spesso preso l'iniziativa che non i magistrati. Gli imputati, candidati al destino di martiri, insistevano nel forzare la condanna, ne imponevano quasi la richiesta, e deliberatamente rendevano impossibile al magistrato evitare la sentenza di morte.

Tra gli innumerevoli esseri umani che hanno dato la vita per una causa, i martiri morti per testimoniare la fede nella verità e la validità delle religioni superiori sono stati finora le uniche persone che abbiano compiuto il sacrificio di sé per un dio che non rappresenti il potere collettivo umano in una qualche sua forma, nella sua dimensione particolaristica oppure ecumenica. La maggior parte degli atti volontari del sacrificio di sé sono stati compiuti sul campo di battaglia in omaggio allo Stato divinizzato; ma né il primo né l'ultimo dei martiri cristiani vissuti e morti sotto l'impero romano appartenevano a questo genere di persone. I primi a dar la vita per un ideale di questo genere sono forse stati i martiri ebrei perseguitati sotto la dinastia dei Seleucidi nel 167 a.C.; e, dopo la revoca della proscrizione del cristianesimo nell'impero romano con l'editto del 313, ci sono stati altri martiri cristiani — ad esempio, i missionari cattolici e la gente da loro convertita — cioè le persone che subirono il martirio in Giappone e in Cina all'inizio dell'evo moderno della storia occidentale. E gli Ebrei hanno continuato anche in seguito a subire il martirio in molti tempi e in luoghi diversi, come anche è capitato ai musulmani sotto l'egida dell'impero universale dei mongoli, e così ai buddhisti seguaci del *mahāyāna* sotto la dinastia dei T'ang in Cina. Il sacrificio della propria vita compiuto di propria sciente volontà — non al servizio di uno stato idoleggiato ma per amore di Dio, o della Realtà Assoluta quale si rivela nelle grandi religioni — è una prova che non è mancata fin dagli inizi della loro storia, e non è mai venuta meno in seguito.

L'epifania dei martiri è un vero prodigio. Se consideriamo

l'innata crudeltà della natura umana e la persistente tendenza del peccato originale a infrangere il controllo sotto cui a stento lo manteniamo, non possiamo prevedere il tempo quando gli esseri umani non dovranno più rischiare la loro vita per una causa. Ma possiamo forse prevedere il momento quando il genere umano si sarà liberato del fardello della guerra come si è liberata del fardello della schiavitù: e, se e quando mai accadrà che il sacrificio della propria vita sul campo di battaglia cessi di essere una eventualità nell'esistenza dell'uomo, il martirio potrà diventare l'unico modo per gli uomini e le donne di dare la propria vita in nome di un ideale. Quindi, la condizione del vivere qual era quella sotto l'impero romano dal 63 d.C. al 313 d.C. e la situazione che ha caratterizzato l'impero cinese nel nono secolo dell'era cristiana, potrebbero esser profetiche, nel prefigurare un'età futura che, oggi, nell'anno del Signore 1956, è ancora oltre l'orizzonte del genere umano.

I martiri cristiani di fronte al servizio militare romano

L'insolito caso di un cittadino cristiano che si fa martire per essersi rifiutato all'arruolamento nell'esercito va distinto dalle vicende un po' meno rare di soldati cristiani che subirono il martirio per essersi resi conto che il loro scrupolo religioso si scontrava nettamente e inevitabilmente con i doveri imposti dalle esigenze della disciplina militare. E anche in questa seconda categoria è necessario distinguere tra soldati convertiti al cristianesimo dopo la coscrizione, e cristiani che già facevano parte della chiesa cristiana prima di arruolarsi volontariamente nell'esercito.

Il martire-coscritto Massimiliano di Tebessa (la latina *Theveste*) fu richiamato alle armi per il servizio da prestare obbligatoriamente nell'esercito perché si trovava in una condizione per quei tempi particolare in quanto figlio di un veterano. Il padre di Massimiliano, Fabio Vittore, era anch'egli cristiano, ma non ci è dato sapere se già lo fosse quando prestava servizio nell'esercito romano o se si sia convertito al cristianesimo dopo il congedo.

Sotto il consolato di Tusco e Anulino, il 12 di marzo [del 295 d.C.] a Theveste, Fabio Vittore, insieme con il figlio Massimiliano, fu condotto dinanzi alla corte. Fu chiamato Pompeiano, avvocato difensore del Fisco. Pompeiano così parlò: «Fabio Vittore è impiegato all'ufficio cambi dell'amministrazione della provincia di Cesarea. Vittore è qui presente con la valida recluta Massimiliano, suo figlio. Massimiliano è una recluta qualificata, quindi io chiedo alla corte di usare misura nei suoi confronti».
Dione, il proconsole, così disse rivolto a Massimiliano: «Come ti chiami?» *Rispose Massimiliano*: «Perché mai vuoi tu sapere il mio nome? Io obietto in piena coscienza al servizio militare: in quanto sono cristiano».
Il proconsole: «Fategli indossare la divisa».

Mentre veniva vestito, Massimiliano rispose: « Io non posso prestare servizio; non posso peccare contro la mia coscienza. Sono cristiano ».
Il proconsole: « Prendetegli le misure ». Così fecero e il sergente venne a riferire che era alto cinque piedi.
Il proconsole rivolto al centurione: « Portalo via! È arruolato ». Massimiliano oppose resistenza e rispose: « Non posso: non intendo prestare servizio ». *Il proconsole*: « *Devi* prestar servizio: o il rifiuto ti costerà la vita ».
Massimiliano: « Non presterò servizio. Tu puoi farmi tagliar la testa, ma io non servirò il potere in questo mondo: *dopo, servirò il mio Dio* ».

I testi originali latini si trovano in: D. R. Knopf-G. Krüger, *Ausgewaelte Martyreakten*, III ed., Mohr, Tubinga, 1929, pp. 86-7; A. Harnack, *Militia Christi*, Mohr, Tubinga, 1905, pp. 114-17. Una trattazione della vicenda di Massimiliano si trova in: A. Harnack, *op. cit.*, pp. 84-5.

Gli altri sono esempi di martiri che furono perseguiti non perché si fossero rifiutati di prestar servizio, ma perché, già arruolati, non vollero adempiere alcuni doveri militari contrari ai dettami della loro coscienza cristiana.

Nel *De corona* Tertulliano cita il caso di un soldato cristiano che subì il martirio per essersi rifiutato di portare durante una parata una corona di alloro, uno degli ornamenti d'obbligo in queste occasioni, che agli occhi del soldato cristiano era un simbolo di paganesimo per lui inaccettabile se non voleva mancare alla sua fede (vedi Harnack, *op. cit.*, pp. 61-9).

Il centurione cristiano Marcello affrontò il martirio per il fatto di essersi rifiutato di prender parte alla celebrazione del compleanno dell'imperatore, che era un obbligo per i militari (il testo dei suoi *acta* si legge in Knopf-Krüger, *op. cit.*, pp. 87-9; Harnack, *op. cit.*, pp. 117-19).

Il soldato cristiano Dasio patì il martirio il 23 novembre del 303, a Durostorum, per non aver voluto recitar la parte del re — per la quale era stato prescelto — in occasione dei giochi saturnali, in una recita organizzata dai soldati della sua unità (il testo dei suoi *acta* è in Knopf-Krüger, *op. cit.*, pp. 91-5).

LE RELIGIONI SUPERIORI ABBANDONANO LA LORO MISSIONE SPIRITUALE PER DEDICARSI A COMPITI MONDANI[1]

Quei che ricevono il seme tra le spine, son coloro che ascoltano la parola; ma poi, sottentrando le sollecitudini del mondo, i disinganni delle ricchezze e le cupidigie per l'altre cose, soffocano la parola ed essa non dà frutto.

Marco, IV, 18-19

Quale dev'essere il rapporto delle religioni superiori con il vecchio ordine? Questa domanda non poteva non porsi. Le religioni superiori fanno la loro comparsa nel mondo con una missione spirituale da compiere — la missione di predicare la Buona Novella a ogni creatura[2]: il nuovo vangelo secondo il quale all'uomo è dato avere un diverso atteggiamento nei confronti del dolore grazie alla nuova rivelazione del carattere di Dio. Ma, mentre il vangelo delle religioni superiori è un nuovo tipo di seme spirituale, il terreno di missione nel quale la nuova fede deve seminare non è un suolo vergine. Nel caso specifico non potrebbe esserlo, poiché l'educazione spirituale che ha reso i primi ricettacoli del nuovo evangelo capaci di riceverlo si è compiuta attraverso una lunga e dolorosa esperienza. L'epifania delle religioni superiori si è verificata, e non altrimenti avrebbe potuto verificarsi, in un terreno già preparato dalle successive fasi di ascesa, crollo e disintegrazione delle civiltà della seconda generazione. L'epifania presuppone dunque l'esistenza di un vecchio ordine; e, anche se il vecchio ordine è fallito, caduto com'è nel discredito, i suoi detriti continueranno a ingombrare il terreno comunque, presenti a ogni livello e a ogni fase, e quindi bisognerà pur sempre fare i conti con un potere che, per quanto rovinoso e rovinato, continua in qualche forma a sussistere.

Tra il vecchio ordine e la nuova predicazione il rapporto non potrà che essere di scontro, aperto o latente, poiché le due leggi sono fondamentalmente inconciliabili. Il vecchio ordine si fonda sulla credenza che l'Uomo è Dio, e sottintende la più antica fede nella divinità della Natura non-umana. Il culto dell'Uomo rifiuta di ammettere che il dolore è parte integrante dell'essenza del vivere e quindi agisce sulla base di tale convincimento: perciò dunque o tenta con tutte le sue forze di eliminare la sofferenza mobilitando le energie umane collettive o si sforza invece di evitarlo, per sfug-

girgli sul piano individuale tramite l'estinzione del Sé, e questo tentativo ovviamente solo semi-realizzato significa comunque il distacco del Sé dai lacci della pietà e dell'amore. Il nuovo evangelo si fonda al contrario sul credo che la Realtà Assoluta non è né l'Uomo né la Natura, ma è al di là e al di sopra dell'Uomo e della Natura, in quanto li trascende entrambi. E riconosce la verità che è il dolore l'essenza della vita: dunque, anziché tentare di eliminarlo, si sforza di mutarlo in un'opportunità di agire guidati dal sentimento della pietà e dal sentimento dell'amore che considera divini oltre che umani. Questa scoperta porta a credere che il nuovo e diverso modo di agire esprima la natura e lo scopo del vivere in senso più vero, quindi più creativo, di quanto non riesca a esprimerli l'auto-affermazione. Se decide di percorrere la via dell'Amore, l'Uomo si espone alla sofferenza, perché nuota contro la corrente dell'ego-centrismo. Ma la buona novella gli dice che, esponendosi al dolore per amore, nuota non contro, ma seguendo la corrente dell'Universo, perché la Realtà Assoluta — che in uno dei Suoi aspetti è il vero Dio — è Amore che ha manifestato Se stesso nel sacrificio di Sé oltre a essere l'Energia Suprema che ha creato l'Universo e lo sorregge. Dio è il centro dell'Universo, non già però in virtù dell'auto-affermazione ego-centrica — che si annullerebbe da sé in quanto sarebbe ripugnante — ma grazie al sacrificio di sé che chiede un amore corrispondente e il corrispondente sacrificio del Sé alle creature di Dio. L'inconciliabilità fondamentale di queste due fedi e di questi due obiettivi è alla radice dell'affermazione, attribuita a Gesù, che Egli non è venuto a portare la pace ma la spada[3].

Il problema del rapporto tra le religioni superiori e il vecchio ordine rimane semplice e facile fino a quando il vecchio ordine le proscriva e le perseguiti: diventa invece complicato e difficile se, e qualora, il vecchio ordine costituito intenda venire a patti con loro.

Sarete beati, quando gli uomini vi odieranno e vi bandiranno dalla loro compagnia, e vi caricheranno di obbrobrio e ripudieranno come abominevole il vostro nome, per causa del Figliuol dell'Uomo [...]. Ma guai a voi, quando tutti gli uomini diranno bene di voi, perché così facevano i padri di costoro coi falsi profeti[4].

Finché la chiesa è proscritta, e esposta al pericolo della persecuzione, che può farsi reale a ogni momento, i suoi membri appartengono per lo più solo all'*élite* spirituale — disinteressata quanto coraggiosa. Ma, appena divenga in qualche modo partecipe del

potere costituito, le sue qualità morali si diluiscono nel mare delle conversioni di massa, mentre l'istituzione comincia a attrarre anche gli opportunisti desiderosi di salire sul carro del vincitore. Fino a quando la chiesa è perseguitata, può farcela a costruire una nuova società: certo è un rischio, ma un rischio che non la coinvolge nella debolezza e nei mali della vecchia società. Se, invece, chiamata a assolvere questo compito, accetta di collaborare con la vecchia società, sarà inevitabilmente coinvolta nel suo fallimento, sviata e indotta a seguire i fini di quella, anziché servire con semplicità di cuore il suo vero obiettivo che è incompatibile col successo mondano. C'è dunque il rischio che negoziare un concordato con una delle istituzioni che incarnano il vecchio ordine spunti le armi utili all'esecuzione della missione spirituale della chiesa, o addirittura la distolga dalla sua missione per indurla al servizio del vecchio ordine. Peraltro, poiché la missione della chiesa è quella di predicare il vangelo a ogni creatura, essa agirebbe in contrasto con i suoi fini se respingesse le offerte tese alla riconciliazione da parte di coloro che prima le si opponevano, anche se c'è il sospetto che siano insincere e ispirate, almeno a livello inconscio, dall'intenzione di sostituire la lotta aperta di prima con una nuova strategia più sottile e più efficace.

Al contrario, il vecchio ordine ha tutto da guadagnare col proporre i termini di un concordato. Non ha infatti più nulla da perdere se riconosce pubblicamente che ha tentato, ma il tentativo è fallito, di sopprimere i predicatori del nuovo vangelo con la violenza fisica: poiché in tal caso ammette semplicemente un dato già evidente; e inoltre, nel fare questa concessione, si procura a buon mercato la possibilità di continuare la lotta secondo una nuova strategia. Può ora tentare di sconfiggere l'avversario mobilitando ai propri fini la forza che ha reso questo avversario capace di contrastare vittoriosamente qualunque tentativo di eliminarlo. Questa forza sta in due elementi: il fascino spirituale che il nuovo vangelo esercita sull'animo umano in virtù della sua verità e giustizia; e la nuova istituzione — la chiesa — che ha dovuto costruire come strumento necessario a perseguire il suo fine spirituale. L'organizzazione di una chiesa è un fatto inevitabile, perché, pur essendo le istituzioni comunque opera del diavolo[5], sono però gli unici strumenti che il genere umano sia riuscito a inventare per dare alle relazioni umane un respiro più ampio di quello che consente il rapporto personale diretto[6]. Non può forse accadere che la presa che la chiesa si è assicurata sulla mente e sul cuore della gente diffondendo il nuovo vangelo con una forte carica di attrazione sia volta a vantaggio del vecchio ordine? La risposta è questa: la chiesa può

essere inglobata e tramutarsi in strumento per la conservazione degli interessi del vecchio ordine se la manovra non è dichiarata apertamente e pubblicamente.

Un esempio classico di questo stratagemma è la svolta operata dall'impero romano, svolta politica, non mutamento di obiettivi, nel suo rapporto con la chiesa cristiana dopo il fallimento della persecuzione — scatenata, su istanza di Galerio, da Diocleziano contro il suo più lungimirante giudizio — che si rivelò la più inefficace di tutta la lunga serie anche se fu la più sanguinosa, sistematica e crudele. Lo scopo principale che ora l'impero si prefiggeva con la sua offerta di trattative era quello classico che si propongono tutti gli Stati — e quindi ogni istituzione — in ogni momento dall'inizio alla fine della loro esistenza: lo scopo puro e semplice di mantenersi in vita. E l'apertura nei confronti del cristianesimo fu la logica conseguenza della persecuzione fallita, il passo successivo nel perseguimento dell'identico immutabile obiettivo.

Abbiamo già osservato che, prima di offrire la possibilità di un accordo alla chiesa cristiana, il governo imperiale romano aveva già tentato, senza riuscirci, il ricorso a due metodi diversi in due diversi momenti al fine di mobilitare la religione a suo sostegno. Prima, aveva istituito il culto di se stesso; poi, aveva artificiosamente sostenuto un altro dio per procurarsi la sanzione religiosa esterna che gli necessitava: il *Sol Invictus* adorato da Aureliano, ereditato da Costanzo Cloro e da suo figlio Costantino il Grande, e radicatosi poi nella contro-chiesa neo-platonica organizzata da Massimino Daia e in seguito resuscitata da Giuliano. Dal momento in cui Costantino fu acclamato dalle truppe e il suo emblema apparve sugli scudi a York, i successivi fallimenti di tutti e due i disegni avevano ormai reso del tutto evidente che la sola alternativa per l'impero era quella di trovare una sanzione religiosa veramente capace di legittimarlo — ma autenticamente — e non pretestuosamente esterna a esso. E la sanzione che gli avrebbe conferito la chiesa cristiana era indiscutibilmente di questo tipo, dato che la chiesa cristiana era sorta spontaneamente, per forza propria, non solo, ma aveva contrastato vittoriosamente tutti gli enormi sforzi compiuti dal governo imperiale per sopprimerla. L'impero non aveva dunque proprio più nulla da perdere nel fare questo estremo tentativo di conquistare la chiesa, questa volta per accaparrarsene la forza al fine di assicurarsi la propria salvezza.

Questi sono alcuni dei motivi latenti nella svolta politica operata da Costantino alla luce dei tentativi e errori compiuti dai suoi predecessori; ma ciò non significa che fossero, lui o i suoi predecessori, scientemente e deliberatamente machiavellici. La lunga serie

degli imperatori, sia i cosiddetti conservatori sia quelli prudentemente radicali, dal rozzo Aureliano al colto ma superficiale Giuliano, erano tutti di origine barbarica, *novi homines*, romanizzati di prima o seconda o terza generazione, comunque da poco: e rispondevano tutti al tipo dell'*homo novus* per il fatto di essere scarsamente capaci di introspezione, ingenui, quindi sinceri senza malizia, ma anche senza consapevolezza. Non v'ha traccia di ipocrisia — sebbene certo sia possibile riscontrarvi una buona dose inconscia di calcolo — nella conversione di Aureliano al culto di *Sol Invictus* o nella conversione di Costantino dal culto del dio Sole all'adorazione del Cristo. Costantino fu indotto a cedere al Cristo dalla stessa esperienza che avrebbe un giorno spinto i vichinghi di Scandinavia a fare la stessa scelta, sette o otto secoli dopo. L'attributo del Cristo che conquistò l'ex-barbaro Costantino non fu l'amore che arriva al sacrificio di sé, ma l'invincibile potere del Cristo. Ciò che lo spinse a trasferire la sua fede dal Sole al Cristo fu il suo convincimento che in Cristo il Sole avesse scoperto un dio più forte di lui.

La lentezza di Costantino nel decidersi a propagandare tale mutamento nella sua fede religiosa sulle immagini e sulle iscrizioni delle monete è un'indicazione del fatto che egli, da buon uomo nuovo, quindi arrivista, era ben consapevole del rischio insito in una svolta così radicale. L'accordo tra due parti in lotta che abbiano obiettivi incompatibili è sempre un gioco d'azzardo, quanto meno una scommessa. Ognuno dei contendenti gioca una carta, che gli serve per riuscire a usare l'altro ai propri fini; però non è scontato che la sua sia la carta vincente: può anche succedere che l'altro risulti vincitore nel giocare lo stesso gioco. Per quanto concerne l'impero romano, la politica di Costantino, tesa a assicurarsi la sanzione della chiesa cristiana a sostegno dell'impero, pagando il prezzo della conversione al cristianesimo da parte dell'imperatore, era evidentemente più rischiosa della scelta adottata da Aureliano che intendeva porre l'impero sotto la protezione del Sole invitto — una creatura delegata a tale funzione dall'imperatore stesso — e persino della politica di Augusto, che aveva identificato l'impero con Dio istituendo il culto di *dea Roma* e di *divus Caesar*. Ma anche la chiesa cristiana correva un grande rischio, un rischio forse maggiore, costretta dall'offerta di Costantino a diventare un'istituzione ufficiale anziché continuare a essere proscritta. La chiesa stava allora, in verità, per stringere con l'impero il patto che Faust contrattò con Mefistofele.

Il cristianesimo non è certo la sola religione che si sia fatta adescare dal potere mondano per servire un fine non propriamente

religioso. È sufficiente una breve rassegna dei motivi che hanno spinto le grandi religioni a questa svolta per il perseguimento di fini a loro estranei per farci vedere quale sia il risultato: e possiamo poi continuare a esaminare le istanze che hanno indotto altri a resistere a tali tentativi di associare la religione al potere. La nostra ricerca ci porta a scoprire che le grandi religioni sono state catturate a scopi politici dagli imperi ecumenici, dai loro successori e loro *avátara*, dagli Stati particolaristici e persino, come fantasma postumo, da Stati di un tipo o dell'altro che sono già estinti al tempo in cui si adoperano a porre questa ipoteca sul futuro. E scopriamo che esistono anche grandi religioni catturate per servire fini mondani che non sono politici, ma culturali.

La cattura della chiesa cristiana a opera dell'impero romano ha delle analogie con vicende parallele nella metà orientale del mondo ellenico che hanno avuto per protagonisti il *mahāyāna* e il contemporaneo impero dei *kušāna* il cui dominio comprendeva il bacino dell'Oxus-Iaxsartes e l'Indostan, e la chiesa di Zoroastro, inglobata dal ricostituito nuovo contro-impero arsacide, poi dal suo successore, l'impero sasanide che tenne l'Irāq e l'Iran rintuzzando i tentativi romani di riconquistare all'ellenismo questi domini dei successori macedoni di Alessandro ormai perduti. E parimenti fu catturato l'Islam dalla dinastia omeiade — con grande indignazione dei musulmani sinceramente religiosi — per servire la svolta politica dell'impero ecumenico nell'Asia sud-occidentale che gli omeiadi intendevano ricostituire sulla base di uno degli stati barbarici eredi dell'impero romano. L'induismo post-buddhaico si rivelò strumento più docile al servizio dell'impero ecumenico indiano fondato dalla dinastia Gupta. La chiesa cristiana, prima nella versione ariana, poi nella veste di chiesa cattolica, fu in tempi successivi chiamata al servizio degli stati successori barbarici nord-europei ricostituitisi sulle rovine delle province occidentali. L'Islam era peraltro già stato utilizzato dal suo stesso fondatore quale strumento per fondare il nucleo di uno stato successore dell'impero romano, uno stato barbarico arabo, in oriente, prima che gli omeiadi ne volgessero gli intenti per indurlo a servire alla più ambiziosa impresa di ricostituire l'impero achemenide sotto forma di califfato arabo. Il *mahāyāna*, dopo la sua lunga migrazione dall'impero dei *kušāna* all'Asia orientale, fu assunto al servizio degli stati barbarici creati dai nomadi euroasiatici, eredi dell'impero cinese nelle sue province settentrionali. Alla stessa stregua fu usato l'induismo dagli stati successori dell'impero Gupta, anch'essi creati dai barbari nomadi dell'Euroasia; la chiesa dei Sikh dallo stato successore dell'impero Mogol creato in India nel Panjāb; e la chie-

sa ebraica subì la stessa sorte a opera dello stato fondato dai Maccabei sulle rovine dello stato organizzato dai Seleucidi a loro volta successori dell'impero achemenide.

E se, nel caso del giudaismo, del cristianesimo, del *mahāyāna*, è palese che la religione superiore è stata distolta dalla sua autentica missione per essere sfruttata a fini politici, questo non è meno vero, anche se può apparire meno ovvio, per quanto riguarda la vicenda dell'Islam e della religione *sikh*. L'Islam ebbe origine come variante, elaborata per i barbari pagani che vivevano in Arabia, ai margini del mondo greco-romano, della nuova visione di Dio attinta nel giudaismo e nel cristianesimo. Il profeta Maometto aveva operato con vera fede per compiere una missione autenticamente religiosa quando viveva alla Mecca, per dodici scoraggianti anni durante i quali ottenne poche conversioni e patì molte persecuzioni prima di cedere alla tentazione di andarsene dalla Mecca e trasferirsi a Medina. La sua *hijrah* non fu solo una migrazione geografica: fu anche e soprattutto la trasfigurazione di lui, fino ad allora profeta senza gloria in patria, a capo di successo, chiamato a assolvere il compito di presiedere, dietro esplicito invito, lo Stato-oasi rivale. Maometto si comportò come se Gesù, al momento in cui fu tentato nel deserto, si fosse lasciato attrarre al fatale errore di accettare un sia pur piccolissimo principato — una minuscola Andorra o San Marino — fra tutti i regni di questo mondo che Satana gli andava offrendo. Anche il sikhismo sorse originariamente come fusione dell'induismo con la religione islamica, ma da quell'altezza spirituale precipitò fino a cadere nell'abisso politico perché i *guru sikh* Har Govind e Govind Singh, e alla fine il loro successore politico, il signore della guerra di fede *sikh* Ranjīt Sing, cedettero, come il profeta Maometto, alla tentazione di usare la forza.

Le grandi religioni hanno subito anche il fascino accattivante degli *avátara* degli stati ecumenici. La chiesa ortodossa orientale, ad esempio, si è prestata alle mire dell'impero romano d'oriente, dell'impero ottomano, di Mosca, «la terza Roma». In tutte queste successive rappresentazioni dell'impero romano, la chiesa si è trasformata, accettando di farsi e agire quale dipartimento di Stato; vale a dire proprio quello che Costantino voleva diventasse nell'impero romano se l'impero romano non fosse andato in pezzi nel quinto, sesto, settimo secolo dell'era cristiana. La disfatta subita dall'intrepida riaffermazione dell'indipendenza spirituale della chiesa da parte di san Giovanni Crisostomo, a Costantinopoli, grazie all'uso della pura e semplice forza bruta, nei primi anni del quinto secolo, è un segno postumo di quel che sarebbe potuto acca-

dere nell'impero romano e presagio anticipatorio di ciò che effettivamente avvenne nell'impero romano d'Oriente dopo la sua restaurazione nell'ottavo secolo.

L'esempio classico di «cattura» di una religione superiore da parte di stati particolaristici è il dominio esercitato sulla chiesa cristiana occidentale dai singoli stati moderni, successori della cristianità occidentale unitaria guidata dal papa. Quanto al protestantesimo, esso è stato sfruttato a fini politici fin da quando Lutero era in vita, e con la sua complicità, così com'era accaduto all'Islam, anche qui complice la nuova religione. È più significativo il fatto che la frazione cattolica romana della scismatica chiesa occidentale, che formalmente aveva conservato la sua dimensione ecumenica e la sua indipendenza dagli stati particolaristici, sia stata, *de facto*, catturata dalla monarchia spagnola e danubiana degli Absburgo, e dalla monarchia francese, con un'azione non meno effettiva e efficace di quella che permise ai singoli principati di Germania, Scandinavia, o alla monarchia britannica, di conquistare a sé e assoggettare le frammentate chiese protestanti. Nel mondo islamico, dove l'antica frattura che aveva portato allo scisma tra sunniti e sciiti si fece ancora una volta virulenta nel corso della stessa generazione che vide la spaccatura della chiesa all'interno della cristianità occidentale, lo sciismo dell'Imām fu conquistato e apertamente sfruttato dalla dinastia Safawī, mentre il Sunnah fu indotto a servire la dinastia ottomana — così come il cattolicesimo romano fu adattato, *de facto*, al servizio degli Absburgo.

I più assurdi tra tutti i coinvolgimenti delle religioni superiori a fini politici sono quelli postumi, ottenuti dagli stati terreni dopo la loro caduta. Ci sono state comunità non solo private della loro indipendenza politica, ma sradicate dal paese d'origine e disperse in altri luoghi tra popolazioni straniere costituenti la maggioranza che, come abbiamo notato, sono riuscite in qualche raro caso a mantenere la loro identità anche in circostanze terribilmente avverse. Ce l'hanno fatta a compiere questo *tour de force* stornando la religione superiore dalla sua vera missione, che è quella di predicare il nuovo vangelo a tutti gli uomini, per indurla al compito (a essa alieno) di mantenere in vita nella diaspora una comunità strappata alla sua terra. La chiesa ebraica si dedicò dunque a mantenere in vita nella diaspora lo stato maccabeo successore dello stato dei Seleucidi, a sua volta successore dell'impero achemenide; la chiesa di Zoroastro si adoperò a assicurare l'esistenza nella diaspora dell'impero sasanide, pari un tempo in potenza e rivale dell'impero romano; la chiesa cristiana monofisita gregoriana dedicò le sue forze a tener viva la diaspora d'Armenia, stato-cuscinetto

tra gli imperi romano e sasanide. E la chiesa cristiana monofisita copta votò se stessa a mantenere in vita la diaspora proveniente dal Regno unito dell'Alto e Basso Egitto, un tempo retto dai faraoni, che tutti i successivi conquistatori, compresi i Romani, avevano ereditato intatto fino a quando fu alla fine dissolto nella riorganizzazione dell'impero romano a opera di Diocleziano. Il patriarcato ecumenico della chiesa cristiana ortodossa orientale operò per mantenere in vita la diaspora greca, avanzo di quell'impero romano d'Oriente che era stato ridotto in pezzi dall'assalto dei Franchi e dall'invasione dei turchi.

Se osserviamo il fenomeno nella prospettiva della cultura, un esempio classico dello sfruttamento delle religioni superiori a fini mondani si trova nella storia dello scontro tra la civiltà greco-romana e le civiltà sue contemporanee dell'Asia sud-occidentale e dell'Egitto. La versione nestoriana e monofisita del cristianesimo hanno avuto origine nell'ambito delle dispute teologiche sorte a seguito della trasposizione del vangelo cristiano nei termini della metafisica greca: ma entrambe queste scuole di teologia cristiana furono arruolate per servire l'obiettivo, estraneo alla religione, di una controffensiva culturale, nel mondo subalterno orientale, nei confronti dell'ellenismo da lungo tempo predominante. Sono questi due chiari esempi dello sfruttamento culturale del cristianesimo e esiste anche un aspetto culturale oltre la motivazione politica nello sfruttamento del giudaismo da parte dei Maccabei, della chiesa di Zoroastro da parte dei Sasanidi, dell'Islam da parte dei califfi omeiadi. Nei conflitti militari con la monarchia seleucide e con l'impero romano, queste potenze politiche dell'Asia sud-occidentale conducevano, infatti, anche una battaglia culturale contro la civiltà greco-romana. Se consideriamo lo scontro parallelo a questo che oppose la civiltà greco-romana alla civiltà dell'India sua contemporanea, la versione tantrica del *mahāyāna* nel Bengala (che tuttora sussiste in Tibet) giocò la stessa parte che fu del nestorianismo e del monofisismo nell'Asia sud-occidentale e in Egitto, mentre l'induismo ebbe la funzione che là esercitò l'Islam. Nello scontro tra la civiltà islamica e la civiltà indù, il sikhismo, che era stato fondato per trascendere la divisione tra indù e musulmani col predicare il vangelo delle religioni superiori a tutti gli uomini in termini che tutti gli uomini potessero accettare, fu stornato da questo suo compito dalla provocazione dell'impero Mogol, sempre più intollerante via via che si faceva decrepito, a servire da strumento di una reazione militante indù contro l'esercito dell'Islam.

L'effetto provocato dalla cattura delle grandi religioni da parte

del potere umano che le ha asservite a obiettivi mondani loro estranei è stato doppiamente disastroso. Da un lato, le religioni superiori col loro cedimento hanno subito una diversione da quella che è la loro vera missione di predicare a tutti gli uomini il nuovo vangelo in cui Dio si rivela come Amore, e il Dolore come il prezzo da pagare, ma anche l'opportunità, per seguire la via dell'Amore. La svolta operata dall'induismo e dall'Islam, nelle prime fasi della loro storia, dalla missione religiosa a compiti mondani è forse una delle ragioni per cui queste chiese pare — almeno agli occhi di uno storico educato in un ambiente cristiano occidentale — siano, finora, manifestazioni meno illuminanti della novella che non il cristianesimo o il buddhismo. D'altro canto, l'effetto prodotto dalle grandi religioni sui movimenti mondani al cui servizio sono state ascritte è stato quello di trasporre in essi la totale adesione di cuore, la salda generosità che solo il nuovo vangelo può ispirare: e è stato un effetto nefando, una infelice conseguenza. La passione totale può elevarsi alle vette della santità quando sia diretta a scopi religiosi, che sono il suo vero fine, ma può scadere a crudeltà demonica quando si prostituisca al servizio di cause mondane. Il culto dell'Uomo, anziché essere rafforzato da una religione superiore che sia riuscito a catturare ai suoi fini, non è in grado di evocare che una risposta limitata, anche qualora si presenti nella sua forma meno indegna — come hanno dimostrato con il loro fallimento il culto della dea Roma e del divo Cesare. Ma il culto dell'Uomo è ancora e molto più funesto — come verrà ulteriormente chiarito nella seconda parte di questo libro — quando trovi nuovo sprone al suo spirito ardente del nuovo vangelo.

Nonostante le religioni superiori si siano smarrite col volgersi a obiettivi mondani molte volte, ripetendo spesso la tragica scelta nella loro breve storia dal primo apparire a oggi, non sono mai del tutto stati messi da parte alcuni movimenti di resistenza. Forse il più notevole, fino a questo momento, è stato il tentativo, compiuto nella cristianità occidentale del Medioevo, di creare un *commonwealth* sotto gli auspici papali. Una comunità la quale era intesa a far sì che la chiesa, incarnazione di una delle religioni superiori, non fosse inglobata, ma anzi riuscisse a conquistare l'intero corpo sociale di una civiltà e anche i corpi politici in cui questa società si stava articolando. Nel mondo cristiano occidentale dei primi secoli del Medioevo le condizioni erano insolitamente favorevoli a questo esperimento per una organizzazione ecclesiale, grazie allo straordinario imbarbarimento degli elementi laici della società. Gli stati barbarici dell'Europa settentrionale, successori in quelle zone dell'impero romano, si erano rivelati più incompetenti degli stati ara-

bi anch'essi, come loro, successori di Roma, e persino dei nomadi euroasiatici che avevano organizzato nuove compagini statali sui territori che erano un tempo stati domini dell'impero cinese; il tentativo di far rivivere l'impero romano fu dunque un fiasco nella cristianità occidentale, mentre ebbe successo nella parte orientale, ortodossa, del mondo cristiano, così come accadde al corrispondente tentativo compiuto nell'Asia orientale di resuscitare l'impero cinese. La chiesa cristiana d'Occidente ebbe dunque nel primo Medioevo l'opportunità insolitamente favorevole, straordinaria, di influenzare il suo ambiente sociale: e questa *chance* divenne occasione nella politica ambiziosamente idealistica dei papi Gregorio VII e Innocenzo III. Il fallimento di questa *Respublica christiana* nell'Occidente medievale per via delle umane mancanze degli uomini di stato ecclesiastici è il più tragico di tutti i disastri che la società occidentale si è tirata addosso fino a ora.

Il deprecabile insuccesso di questo auspicabile tentativo di creare una comunità cristiana in occidente ha avuto come dolorosa conseguenza il *revival* nella cristianità occidentale, all'inizio dell'età moderna, del culto idolatrico degli stati particolaristici, di quello, cioè, che era stato il culto religioso fondamentale della società pagana greco-romana, prima del suo crollo. Ma la chiesa cristiana occidentale non accettò senza opporre forti resistenze di farsi asservire a questa rinascente forma di culto dell'Uomo. La chiesa cattolica romana non si è mai adattata con acquiescenza a diventare il dipartimento di Stato di questo o quello dei paesi occidentali, neanche quando, *de facto*, è stata ridotta nella condizione virtuale di accettare tale funzione subalterna: e negli stati nei quali una delle chiese protestanti ha accettato tale asservimento come prezzo per ottenere il privilegio della sanzione ufficiale che ne permettesse l'organizzazione, sono subito spuntate nuove chiese protestanti libere e non conformiste.

Sono nate così anche libere chiese non conformiste in Russia, per protesta contro l'acquiescenza della chiesa ortodossa orientale alla rinascita in Russia di uno stato ecumenico, oggetto di culto idolatrico ancor prima che l'*avátara* moscovita dell'impero romano, apparso nel quindicesimo secolo, si rafforzasse nel diciottesimo grazie alla importazione del moderno «despotismo illuminato» dell'occidente. Parimenti, la conquista della primitiva chiesa cristiana da parte del governo imperiale romano nel quarto secolo incontrò la resistenza dei donatisti, attivamente settari, e l'utilizzazione dell'Islam a fini politici attuata dalla dinastia omeiade incontrò l'opposizione attiva e militante dei Khārijiti[7] e quella non

violenta, ma non certo meno netta e sincera, dei dottori della legge islamica a Medina.

Questi movimenti di resistenza religiosa, repressi, ma vivi sotto le ceneri, sono presagi che l'asfissia del mondo sotto il peso delle cure terrene e la brama di altre cose non segnerà la fine delle religioni superiori, nonostante la forza del roveto che impedisce al seme di dare per ora i suoi frutti. « Il seme di lino che brucia sotto la cenere non si spegnerà [8]. »

I RAPPORTI TRA LE RELIGIONI SUPERIORI E LA FILOSOFIA[1]

E alcuni semi caddero su un nastro trasportatore e finirono in una fabbrica, dove li trattarono, li surgelarono, li sterilizzarono.

Se lo storico di età post-ellenica vuol descrivere, usando il linguaggio metaforico della parabola del Buon Seminatore, il misconoscimento che ha travolto il nuovo messaggio annunciato dalle religioni superiori nel loro incontro con la filosofia, deve improvvisare, ricorrendo all'interpolazione di un versetto del testo evangelico, poiché questo non è uno dei disguidi previsti dalla fantasia del poeta che concepì la parabola, sebbene egli fosse uno scrittore del primo secolo dell'era cristiana che scriveva in un mondo di cultura greca. È, di fatto, piuttosto sorprendente che qualcosa di analogo a questa frase spuria non abbia trovato il modo di entrare nella parabola al tempo in cui i vangeli circolavano nella versione in lingua greca. A quel tempo, san Paolo aveva già dettato le sue epistole in quella stessa lingua greca che era la madrelingua sua e dei gentili da lui convertiti: e quando ormai il Nuovo Testamento circolava liberamente nella sua versione in lingua greca e andava conquistando nuovi seguaci che si esprimevano in quella lingua, era chiaro che, prima o poi, la Scrittura cristiana avrebbe attirato l'attenzione della minoranza egemone del pubblico greco-romano, educato agli studi filosofici, e sarebbe stata da questa sfidata a dimostrarsi intelligibile e credibile nella terminologia filosofica che le era familiare. Come mai non apparve allora altrettanto evidente che, prima della soluzione finale di questa sfida al di fuori dell'ambito cristiano, il risultato era già in larga misura scontato? Lo era in quanto lo avevano già deciso i sostenitori colti di lingua greca, fautori del messaggio cristiano, i quali l'avrebbero interpretato secondo la tradizione filosofica ellenica, spontaneamente e inconsapevolmente, perché la lingua filosofica greca era il loro strumento di espressione intellettuale da sempre. Non molto più che cinquant'anni dopo la pubblicazione dell'ultimo degli Evangeli, e più di 150 anni prima della stesura ufficiale del primo credo, il cristianesimo fu infatti presentato in termini semi-filosofici al pubblico pagano, a opera degli apologeti che scrissero all'epoca degli Antonini.

La traduzione del messaggio cristiano — e più tardi del messaggio dell'Islam — nel linguaggio metafisico greco era pertanto inevitabile. Il cristianesimo e l'Islam hanno fatto la loro apparizione in un mondo che si stava ellenizzando, nel cui ambito non potevano perciò evitare il confronto con la filosofia greca così come non poterono non scontrarsi con il governo imperiale romano. Abbiamo visto che, nel conflitto con il potere imperiale, il cristianesimo uscì nettamente vittorioso fino a quando rimase una religione proscritta e perseguitata, ma molto minor successo ebbe la sua lotta con l'impero romano e i successori dell'impero romano quando essi ebbero l'accortezza politica di coinvolgere la chiesa e costringerla a compromettersi collaborando con loro. La storia dei rapporti tra la chiesa cristiana e la filosofia greca segue la stessa trama. Finché la chiesa fu ignorata o ridicolizzata dagli esponenti delle classi medie e alte, filosoficamente educate, della società greco-romana, il suo rapporto con questa categoria di persone non la coinvolse in alcuna grande difficoltà intellettuale, tale da metterla in imbarazzo. I tormenti intellettuali del cristianesimo ebbero inizio quando questa classe colta riesaminò il proprio atteggiamento e cominciò a prendere il cristianesimo abbastanza sul serio e fu indotta a assumere nei suoi confronti un rapporto simpatetico tale da esigere la presentazione del messaggio cristiano nei termini della filosofia greca.

La chiesa non ebbe l'audacia di respingere l'occasione offertale di un confronto intellettuale con la classe dirigente educata alla filosofia, così come non aveva potuto rifiutare la proposta di un accordo politico con il potere imperiale — e in tutti e due i casi per la medesima ragione: la missione della chiesa è quella di convertire il mondo, non di «nascondere la lucerna sotto il moggio»[2] celando la propria luce. La chiesa deve quindi correre il rischio di accogliere qualunque opportunità di conversione le si offra: e la conversione dei filosofi di professione richiedeva sforzi eccezionali. Erano i filosofi, infatti, gli elementi più difficili da conquistare alla chiesa cristiana in tutto il mondo greco-romano. Contrariamente agli altri membri della maggioranza pagana della popolazione dell'impero, i filosofi erano individui troppo orgogliosi per saltare sul carro del vincitore solo perché l'imperatore Costantino I aveva patrocinato la causa del cristianesimo e l'imperatore Teodosio aveva penalizzato il paganesimo. L'ideale del filosofo è l'auto-sufficienza, intellettuale e morale: i filosofi avevano elaborato un sistema intellettuale e morale autonomo e credevano di poter vivere seguendone le indicazioni. Se il cristianesimo intendeva avere qualche possibilità di convertire i professori delle università di

Atene e di Alessandria, o i magnati dell'aristocrazia senatoria di Roma, la chiesa doveva esser pronta a scendere sul terreno intellettuale del filosofo, traducendo il suo vangelo nel linguaggio al filosofo congeniale.

La chiesa avrebbe forse anche potuto tentar di ignorare queste intransigenti accolite di professori e di aristocratici, se essi fossero stati i soli rappresentanti dell'atteggiamento mentale caratteristico della filosofia greca. Ma quel modo di pensare aveva un raggio di diffusione molto più ampio, comune anche a altre sfere di persone. Lo si poteva riscontrare, in qualche misura, in chiunque avesse la pretesa di aver ricevuto un'educazione «greca», e sopravviveva, come abbiamo osservato, nei convertiti al cristianesimo che avevano avuto un'istruzione di tipo greco. Era perciò difficile trascrivere il vangelo cristiano in prosa greca senza trasporlo in certa misura nel linguaggio specifico della filosofia ellenica. La visione cristiana della realtà, di conseguenza, venne gradualmente, benché inconsapevolmente, non intenzionalmente, tradotta in termini che divennero via via sempre più greci, e sempre più tecnicamente filosofici, a mano a mano che il processo di conversione al cristianesimo si andava allargando nella scala sociale.

Questo spiega perché la chiesa cristiana tradusse alla fine il suo messaggio nel linguaggio filosofico greco, scientemente e sistematicamente — con ciò affrettando il nascere della teologia — dopo esser diventata prima la religione ufficiale dell'impero romano, poi l'unica religione tollerata nei confini dell'impero. E spiega inoltre perché l'Islam tradusse anch'esso il suo messaggio nello stesso linguaggio intellettuale greco dopo che il califfato arabo subentrò come successore dell'impero romano nelle province orientali parzialmente ellenizzate. Nella storia dei rapporti tra il *mahāyāna* e l'induismo post-buddhaico, da un lato, e la filosofia indiana — soprattutto con la scuola buddhista *hīnayāna* — gli eventi si svolsero in tutt'altro ordine da quello che aveva caratterizzato il dipanarsi della vicenda delle relazioni del cristianesimo e dell'Islam con la filosofia greca. Il *mahāyāna* e lo *hīnayāna* non eran nati infatti fuori dell'orbita della filosofia, e quindi non si scontrarono con la tradizione filosofica né dovettero scendere a patti con essa; ma, sorti nel suo ambito, fecero scaturire dall'approccio intellettuale del filosofo al problema della vita due religioni superiori che affondavano le loro radici — sotto la patina intellettuale — fin nelle profondità inconsce della natura umana. Nella metamorfosi che le trasformò da filosofie in religione, sia il buddhismo sia l'induismo si portarono dietro nugoli di filosofia indiana: ma il processo di trasfigurazione di una dottrina filosofica in

una religione superiore pare abbia lasciato le restanti religioni di ceppo buddhaico più libere, meno esposte alla deformazione e alla paralisi dovute agli ostacoli di natura intellettuale, di quanto non sia successo al cristianesimo e all'Islam nel loro procedimento inverso di tradurre queste due grandi religioni giudaiche in termini filosofici.

La traduzione del messaggio cristiano e islamico nel linguaggio della metafisica greca ha avuto conseguenze nefaste, perché ha ignorato la distinzione della duplice sfaccettatura della verità: le sue due facce che non si focalizzano in un unico centro, utilizzando le imperfette facoltà della mente umana che non è unitaria. Nella psiche umana sono presenti due organi: l'involucro della coscienza che agisce per volontà e l'abisso emozionale inconscio. E ognuno di questi due strumenti ha un modo a lui proprio di osservare, guardando e scrutando attraverso la lente scura che offusca la Realtà facendo da schermo tra la realtà e la visione interiore dell'Uomo, e quindi gliela rivela in modo incerto, vago e oscuro: e perciò stesso ciascuno di questi due modi imperfetti di percepire il Reale chiama legittimamente «Verità» ciò che scopre. Ma le qualità di queste due facce visibili dell'unica verità latente sono diverse l'una dall'altra come differente è la natura dei due organi della psiche che ricevono questi «fallaci segnali». Se noi pensiamo, contro la prova della nostra esperienza, che queste due facce della verità siano identiche, e che una cosa, che è vera in uno dei due sensi, sia di necessità vera anche nell'altro, proprio perché le due facce della verità sono state legittimamente definite con lo stesso nome, rischiamo di perdere la capacità di afferrare la verità in tutti e due gli aspetti, le apparenze con cui si presenta alla visione della nostra mente.

La parola «verità» non è il solo nome comune che l'intelletto e la psiche subconscia usino entrambi ma in accezioni diverse. Una delle ragioni che determinano il travisamento, per cui è possibile confondere una delle due facce della verità con l'altra, è il fatto che hanno in comune, non solo un termine, una parola, ma l'intero loro vocabolario: e devono condividere lo stesso vocabolario, perché è il solo di cui l'*Homo sapiens* sia riuscito finora a dotarsi a questi fini o a qualunque altro fine[3]. Nei rapporti umani quotidiani, dominati dal buonsenso, questo doppio uso di un unico linguaggio non crea confusione tra i due diversi significati di una sola parola. Se poniamo attenzione al contesto, cogliamo il significato della stessa parola, della stessa frase, della stessa definizione, o giudizio, o racconto, sia nel significato in cui lo intende l'inconscio sia nel-

l'interpretazione dell'intelletto senza fraintenderli né identificarli deliberatamente.

Non ci accade, ad esempio, di intendere allo stesso modo la cronaca che riferisce la notizia di una battaglia combattuta in Palestina, quando la leggiamo sul giornale del mattino, e la narrazione di una lotta in cielo nel *Paradiso perduto*: e, se mai qualcuno insinuasse che uno dei due racconti *non è vero*, perché appunto non era inteso nello stesso senso dell'altro — risponderemmo: «Perché? L'autore non lo intendeva affatto in quell'altro senso. Come puoi sostenere che si allontani dalla verità, quando usa quelle parole proprio nel loro giusto significato?» Eppure, si sono fatti dei tentativi di tradurre uno dei due tipi di verità nell'altro. Per fare un esempio, l'arida registrazione compiuta dall'intelletto del sordido comportamento dei barbari signori della guerra è stata spazzata via, e altrimenti assorbita dall'inconscio che l'ha trasformata in poesia epica. Per converso, la poesia dell'eroismo è stata respinta, rimossa dall'intelletto che l'ha riferito in cronache prosaiche: il lavoro di codificazione che ha trasformato il vangelo cristiano fissandolo nel credo, nel quale le parole sono usate nel senso loro attribuito nel linguaggio della metafisica greca, è un altro esempio del tentativo di tradurre la verità dell'inconscio psichico nel linguaggio della verità dell'intelletto.

In tutte queste traduzioni dalla verità dell'inconscio alla verità dell'intelletto o *vice versa*, capita che l'originale sia stravolto al di là di ogni possibilità di riconoscerlo e che, divenuto irriconoscibile nel processo di trasformazione, venga snaturato per il fatto di non poter più essere inteso, di essere inteso come verità nel senso antitetico a quello in cui originariamente lo si intendeva[4]. La verità quale la coglie l'inconscio trova la sua naturale espressione nella poesia; la verità, quale la percepisce l'intelletto, nella scienza. Poesia e scienza, come abbiamo già osservato, devono però usare gli stessi termini, la stessa «lingua», perché l'uomo ne ha una sola, e questa sola deve servire a esprimere tutti gli obiettivi umani, le intenzioni tutte dell'Uomo.

... e le parole si sforzano, si fendono e talvolta si spezzano, sotto il peso, ...[5]

Ma dedurne che parole identiche abbiano di necessità un identico significato nel contesto scientifico come nel contesto poetico vuol dire essere sordi alla differenza tra poesia e scienza.

La poesia viene alla luce in illuminazioni individuali, lampi di intuizione che esplodono dall'inconscio. Bagliori che differiscono l'uno dall'altro per più o meno intenso splendore: ma non c'è rela-

zione di tempo tra il loro successivo venire alla luce. Quando poniamo a raffronto l'una con l'altra due poesie di epoche diverse, ci rendiamo conto della differenza tra loro nella qualità dello spirito; per la diversa portata del genio del loro autore; ma non sapremmo dire *a priori* se sarà il più antico o il più recente componimento a colpirci in quanto è opera di più alta poesia. Di fatto, la relazione temporale è irrilevante, e priva di significato per qualunque proposito di raffronto: perché non si può mettere a paragone una poesia recente con una più antica, una relazione di tempo nella quale il componimento più nuovo «abrogherà» il precedente, o verrà «abrogato» da quello, lo modificherà o ne verrà modificato, gli si sovrapporrà o sarà ampliato grazie al suo apporto. Nel regno della Poesia, il raffronto non conduce mai a alcuna combinazione. La spiegazione di questo rapporto di reciproca indipendenza tra una poesia e un'altra pare si possa trovare nel fatto che ogni componimento poetico zampilla separatamente, autonomo, dalla fonte comune, e la sorgente comune di tutte le poesie è avulsa dalla dimensione del tempo, senza tempo, atemporale. Ogni poesia è come un getto d'acqua di una fontana in cui l'acqua è sempre la stessa, ieri e oggi, «ed è anche per i secoli»[6]. Nelle profondità dell'inconscio, dove sgorga e da dove scaturisce la poesia, la natura umana sembra essere la stessa in qualunque tempo e in ogni luogo, sempre e ovunque — la stessa identica nell'Uomo primitivo e nell'Uomo che vive nel corso della civiltà; la stessa, nelle diverse società che stan vivendo il loro processo di incivilimento; la stessa nei diversi individui, benché celata sotto le loro varie personalità coscienti e le loro molteplici volontà.

Al contrario, l'intelletto migliora progressivamente la sua comprensione dell'universo nel corso del tempo; e la scienza è una sorta di grafico riassuntivo di questa rappresentazione dell'universo che continuamente va mutando sulla superficie conscia della psiche. Quindi la scienza, diversamente dalla poesia, presuppone una relazione temporale tra i successivi resoconti dei fatti. Il raffronto tra i nuovi e i precedenti resoconti dà luogo a una combinazione, in cui i riferimenti si modificano l'un l'altro fino a adattarsi in un tutto unico organico, che ha una sua intima coerenza in se stesso, valida però solo in quel determinato momento e per quel momento: e questo tutto verrà, a sua volta, riorganizzato in un nuovo assetto alla luce di ulteriori successive informazioni, i nuovi dati, altri dai precedenti. Quindi, la mappa scientifica dell'universo è in perpetuo cambiamento, muta continuamente, sempre, in un moto incessante, perché è in perpetua crescita. Qualunque situazione, trascritta su questa carta, quale che sia il tempo o il luogo partico-

lare cui si riferisce, può essere soltanto provvisoria, perché — in ogni momento e in ogni luogo — l'intervento di una nuova, anche se piccola, informazione può trasformare il disegno tutto intero della carta. Ad esempio, la mappa scientifica è mutata ai nostri giorni per una serie di scoperte: la teoria del principio di relatività, l'individuazione della struttura dell'atomo, la scoperta dell'esistenza dell'abisso subconscio della psiche umana. E dunque, la rivelazione di una verità scientifica, sia particolare sia generale, è sempre precaria e temporanea. La differenza che caratterizza diversamente la verità scientifica e il vero poetico si può sintetizzare in queste parole: il vero poetico è assoluto perché è statico nella dimensione del tempo; la verità scientifica è relativa perché è cumulativa nella dimensione del tempo.

In ognuno dei due modi di percepire la verità, tuttavia, può esserci sia la visione di un particolare elemento o aspetto della Verità sia la visione della Verità come un tutto. Nel linguaggio poetico del subconscio della psiche, la visione completa, che coglie la Verità come tutto, si esprime nella profezia[7]; sul terreno scientifico, nell'ambito dell'intelletto, è la metafisica. Se l'analisi che abbiamo prima esposto della differenza tra poesia e scienza è corretta, ne consegue che il tentativo della visione profetica di offrire una rappresentazione complessiva del vero poetico deve avere più probabilità, nella specifica natura dei due modi di comprensione, del tentativo della metafisica di tracciare una visione complessiva della verità scientifica. Non v'ha dubbio che anche la più illuminante visione dataci dalla capacità di penetrazione profetica sarà ben lungi, infinitamente lontana, dall'esprimere il vero poetico nella sua pienezza, «perché i Miei propositi non sono i vostri, e le vie vostre non sono le vie Mie, dice il Signore. Perché, quanto il cielo è più alto della terra, altrettanto le Mie vie sono più alte delle vostre, e i Miei propositi al di sopra dei vostri»[8]. Nondimeno, la parola profetica può essere, pur entro i suoi limiti, espressione della verità poetica assoluta. Ed è un'espressione di valore unico, che si regge da sé e sta a sé sola, non soggetta a abrogazione, aggiunte o tagli quando sia messa a confronto con altre espressioni, magari diverse nel grado di illuminazione, rivelate in tempi e luoghi diversi. Al contrario, il tentativo della metafisica di presentare una visione completa, esauriente, della verità scientifica non può mai — in nessun tempo e in nessun luogo — esser più che un provvisorio, passeggero, resoconto del progresso generale compiuto dalla scienza fino a quel momento.

Questa angusta potenza della capacità e della funzione della metafisica è stata colta, nel corso della storia della filosofia elleni-

ca, da alcuni dei suoi maggiori rappresentanti. Platone, ad esempio, può considerarsi il modello concreto del coesistere in una sola persona del metafisico e del profeta. E Platone ebbe anche chiara e precisa consapevolezza della distinzione tra oggettività scientifica e vero poetico: e quando, nell'itinerario del suo pensiero metafisico, raggiunge il limite oltre il quale la logica non lo sorregge sul terreno della scienza, deliberatamente e esplicitamente ascende al livello della poesia e abbandona la logica per il mito. Nell'eredità lasciataci da Platone sono la poesia e la visione profetica il messaggio di valore eterno per le altre anime, mentre la sua scienza e la sua metafisica sono «datate». Epicuro e Zenone presentarono anch'essi la loro metafisica come il minimo di struttura intellettuale provvisoria, indispensabile alla illustrazione della loro etica; e Buddha rifiutò sempre e recisamente di discutere di metafisica. Era interessato alla pratica, non alla teoria; il suo programma, di pratica di vita, per i suoi discepoli era severo; e Egli si guardò bene dal dar loro un'apertura intellettuale che avrebbe potuto sviarli dall'ardua ricerca morale che li impegnava. Nella scelta di questa visione legata alla pratica, il buddhismo della scuola *hīnayāna*, l'epicureismo, lo stoicismo tracciano le orme sulla strada che poi Confucio seguì fino alla fine.

Il confucianesimo, però, fu un'eccezione, come già abbiamo notato, tra le scuole filosofiche, per la sua franca accettazione dei modelli di comportamento tradizionali. Per la filosofia indiana come per quella greca, l'obiettivo fondamentale è l'auto-sufficienza dell'individuo: e i filosofi greci perseguirono la loro ricerca dell'auto-sufficienza nell'ambito del pensiero così come nel campo del comportamento. L'élite intellettuale sofisticata, educata al culto raffinato della filosofia nel mondo greco-romano, voleva credere di avere nella propria metafisica la traccia completa e definitiva della verità scientifica — una pretesa, da parte della metafisica, incompatibile con la natura stessa della scienza, poiché questa, come abbiamo notato, si costruisce sulla accumulazione di dati ed è perciò una verità relativa e provvisoria. Di fatto, il pubblico educato alla tradizione della filosofia greco-romana pretendeva che la metafisica assolvesse per la verità scientifica il compito che, ammesso lo si possa affrontare a fondo su un qualsivoglia terreno, potrebbe risolvere solo la verità della poesia, e non tramite la metafisica, ma tramite l'intuizione profetica. E fu proprio questa irresolubile domanda serpeggiante tra la gente filosoficamente colta — compresi i convertiti al cristianesimo e all'Islam appartenenti alle classi alte della società — a costringere cristiani e musulmani a tradurre il loro vangelo nella terminologia scientifica del filosofo sottraendolo

al simbolismo della metafora poetica con cui si esprime il profeta. Il tentativo di tradurre la verità poetica che si rivela nel messaggio cristiano e nell'Islam nei termini dell'arida verità scientifica ha avuto conseguenze nefaste per il compimento della autentica missione delle religioni superiori.

La visione profetica che ha fatto la sua epifania nelle religioni superiori — in modo preminente, forse, nel cristianesimo e nel *mahāyāna* — consiste, se non andiamo errati, di due intuizioni. La prima è l'intuizione che la sofferenza va accettata come il prezzo da pagare se si vuole agire sulla spinta dell'Amore, ed è quindi da accettare come l'opportunità offertaci per seguire la via dell'Amore. La seconda intuizione ci garantisce che questo atteggiamento nei confronti del dolore è possibile. Lo si può provare e vivere perché questo ideale è stato posto in pratica dall'Essere supremo: ciò significa che un essere umano, il quale si sforzi di fare la stessa cosa, si troverà a nuotare in sintonia con la corrente della Realtà assoluta anziché contro la corrente del suo ego-centrismo.

Il significato e il valore di queste intuizioni sta nella comprensione di verità e valori atemporali: la verità che la sofferenza è il prezzo ineluttabile del vivere, e perciò vita e dolore sono inseparabili; la verità che, tramite il sacrificio del Sé si può far sì che il dolore serva la causa dell'Amore; il valore dell'amore che vale la sofferenza che costa; la verità e il valore del convincimento che questa verità riguardo il dolore e questo valore dell'amore non sono soltanto una verità illusoria e un valore fittizio che l'Uomo ha inventato per se stesso ma trovano la garanzia della loro autenticità grazie all'atto di amore attivo, spinto fino al sacrificio di Sé, compiuto dall'Essere supremo; e il valore dell'amore reciproco che lega il buon pastore che sacrifica se stesso per il suo gregge umano e il suo gregge che si sacrifica per lui. Fino a quando la profetica visione si esprime spontaneamente nella poesia che è il suo strumento di espressione naturale, possiamo concentrare la nostra attenzione e i nostri sforzi su queste verità e valori illuminanti e liberatori che la visione ci rivela. Ma, appena tentiamo di tradurre queste intuizioni nel linguaggio della verità scientifica, il nostro primo e precipuo interesse è inevitabilmente la domanda volgare, irrilevante, cui mai è possibile dare una risposta definitiva: queste affermazioni — che ora siamo tenuti a considerare come fossero definizioni di validità scientifica — si adattano, o non si adattano, all'edizione provvisoria della mappa scientifica dell'universo che ho di fronte a me, sulla mia scrivania, qui, ora, in questo luogo e in questo preciso momento?

Quindi il tentativo di tradurre la visione profetica che si espri-

me nel linguaggio del vero poetico in un progetto metafisico esposto nei termini della verità scientifica produce due effetti sinistri. Ci costringe a distogliere l'attenzione da quello che è essenziale e importante nella verità poetica della visione profetica per volgerla al problema, rozzo e intrinsecamente insolubile, della sua relazione con la verità scientifica; e ciò è un surrogato che pone al posto dell'intuizione atemporale, eterna, un'informazione provvisoria. Quand'anche riuscissimo a tradurre la verità poetica in verità scientifica correndo il rischio di privarla del suo significato e del suo valore, la nostra formula scientifica sarebbe già obsoleta prima ancora che riuscissimo ad abbozzarla.

Proprio questo è accaduto al cristianesimo e all'Islam come conseguenza dei tentativi di tradurre il loro messaggio nei termini della metafisica ellenica. Il «trattamento» intellettuale cui sono stati sottoposti ha sottratto loro la vita offrendoli inerti e asettici anche agli occhi della ristretta minoranza filosoficamente colta del mondo greco-romano abituata a pensare nei termini specifici della metafisica ellenica; e questi termini greci sono diventati un ostacolo via via sempre maggiore a mano a mano che il progresso della scienza è andato avanti discostandosi sempre più dalla formulazione, locale e temporale, della verità scientifica quale era stata fissata nella riproduzione cianografica della metafisica ellenica. Questo «marchio datato» imposto alla traduzione della visione profetica nel linguaggio scientifico della metafisica è stato un evento inevitabile: ma il «marchio», il timbro datato di cui porta il segno la traduzione che di necessità è stata una cattiva traduzione, un fraintendimento, non inficia la validità dell'originale, poiché il vangelo così travisato è, nella sua scrittura poetica originaria, una verità eterna, senza tempo.

Se il ragionamento è giusto, l'ostacolo frapposto alle persone nate in epoche successive alla diffusione dei vangeli, l'ostacolo del travisamento operato traducendo il vangelo cristiano e il vangelo islamico nel linguaggio della metafisica greca, è superabile in quanto superfluo. È un ostacolo che si trova lì semplicemente a causa dell'accidente storico che ha costretto la chiesa cristiana, nei primi quattro-cinque secoli dopo la nascita di Cristo, a rivolgersi al pubblico greco colto parlando il linguaggio metafisico a lui consono. Questo episodio della storia passata non è certo un motivo valido perché, nell'occidente del ventesimo secolo, e nel resto del mondo odierno adeguatosi o avviato a adeguarsi al modello occidentale, questa traduzione coatta, imposta dalle circostanze del momento, nella terminologia di una metafisica ormai superata — una traduzione compiuta in un altro tempo e in un altro luogo per

rispondere a un'esigenza locale e temporanea — debba da noi essere accettata come un dogma. Non si può rimediare all'errore sostituendo la vecchia traduzione del messaggio nel linguaggio della metafisica greca del quarto e quinto secolo dopo Cristo con una nuova trasposizione della stessa novella nei termini metafisici propri del mondo occidentale del ventesimo secolo; perché questa più recente trascrizione verrebbe poi ugualmente superata a sua volta dal continuo cumularsi di nuovi dati sulla carta scientifica dell'universo.

Spogliare il vangelo cristiano, o il messaggio islamico, della loro veste scientifica greca, incongrua e logora; resistere alla tentazione di rivestirli di una nuova veste scientifica di taglio occidentale che sarebbe anch'essa incongrua e effimera; e cogliere la verità che essi esprimono nel linguaggio poetico, non scientifico, che è loro proprio per captare così il significato nativo del loro contesto: se ci daremo e seguiremo queste istruzioni, scopriremo forse di aver illuminato la via per afferrare la domanda: che cos'è la verità? Ma ancora non avremo risposto alla domanda. Dovremo ancora chiederci: in quale senso i cristiani in quei primissimi giorni, quando l'esposizione del credo cristiano non aveva cominciato a ellenizzarsi, intendevano l'annuncio che Gesù è figlio di Dio? che è risorto dalla morte? che è asceso ai Cieli? Possiamo intendere la fede in tutto questo nello stesso senso, qualunque esso sia stato, in cui la sentivano i primi cristiani, noi oggi, nel nostro mondo e nella nostra era? Se possiamo cogliere la fede, e la cogliamo, non in quel significato originario ma in senso diverso, abbiamo lo stesso diritto a sostenere il significato che noi gli diamo, o invece non abbiamo diritto a questo diverso significato come lo avevano i primi cristiani? Se due modi di intendere il significato della fede nel regno del vero poetico risultano diversi, ne consegue di necessità che una delle due, su questo terreno poetico, è falsa? Queste sono le domande con cui ci confronteremo nella seconda parte del libro.

CAPITOLO DECIMO

IL CULTO IDOLATRICO DELLE ISTITUZIONI RELIGIOSE

Quand'uno ode la parola del regno e non vi pon mente, viene il maligno e porta via quello ch'è stato seminato nel cuore di lui.

Matteo, XIII, 19

Nei due precedenti capitoli abbiamo visto come una religione possa essere stornata dalla sua via, e quali sciagurate conseguenze derivino dal suo incontro con una istituzione di altra specie. Tuttavia, un errore di rotta provocato dallo scontro con una forza o un potere esterno non può mai essere tanto perverso né così fatale come il mutamento di rotta dovuto al fatto di essersi lasciati «sviare da ciò che è falso in sé»[1]. Per ogni creatura vivente la peggiore di tutte le colpe è la divinizzazione di se stesso o della propria opera. È la colpa peggiore in quanto rappresenta la più grave ribellione morale e intellettuale di una creatura contro il suo stato di subordinazione a Dio, la Realtà Assoluta: ed è la colpa peggiore perché apre la porta a tutti i mali. È questo il peccato capitale che commettono tutti i seguaci di una religione superiore quando fanno delle loro istituzioni religiose un idolo: e all'unicità e alla finalità che adora se stessa hanno aspirato, in termini autoritari che vietano il dissenso e persino la discussione, tutte le grandi istituzioni religiose, particolarmente le religioni di origine israelitica.

Nell'ambito del piccolo numero di esseri umani cui si è rivolta la venerazione dei posteri nei cinque-seimila anni durante i quali la raccolta e la conservazione dei dati l'hanno resa possibile, la fama di gran lunga più duratura e più vasta è andata ai fondatori di religioni superiori e di scuole filosofiche. E i loro seguaci di epoca posteriore hanno mostrato una forte tendenza a canonizzarli come autorità unica e definitiva e a giustificare la loro autorità con un'apoteosi. L'apoteosi dei fondatori di scuole filosofiche è un fatto degno di particolare nota, poiché la filosofia nasce e si sviluppa in ambienti sociali colti, raffinati, razionalisti, critici, disincantati che *a priori* ci aspetteremmo siano poco propensi alla stravaganza e alla superstizione, è immuni da tali rischi. Eppure, sia Siddhārta Gotama sia Epicuro — forse perché presentarono il loro messaggio nei termini negativi che si adattavano all'atmosfera in cui era immerso il pubblico di allora — furono in effetti divinizzati dai lo-

ro seguaci. Epicuro fu qualificato con l'epiteto di «salvatore» ed è chiamato apertamente «dio» da Lucrezio[2]. Gotama ebbe il soprannome di «*buddha*» (l'illuminato): e i sentimenti dei suoi seguaci, che intuivano in lui una presenza sovrumana, si esprimono in una serie di storie relative alla sua nascita — che presentano l'evento come un miracolo di significanza cosmica — com'è anche accaduto a Platone, a Augusto, a Gesù in due dei quattro Evangeli. Se i fondatori di una scuola filosofica sono oggetto di questa trasfigurazione postuma nel crogiolo delle memorie dei seguaci, non c'è da stupirsi che la stessa trasfigurazione tocchi anche i fondatori di religioni superiori, le quali, al contrario delle filosofie, sorgono di norma in ambienti sociali ove l'atmosfera psicologica prevalente è quella della poesia o della visione profetica — non quella scientifica o metafisica — e in cui perciò non esiste alcuna inibizione nei confronti di sentimenti di venerazione o di adorazione.

Anche il più recente tra i profeti, Maometto, vissuto nella piena luce dell'età storica e che mai proclamò di essere sovrumano, diceva di se stesso non soltanto che era l'ultimo dei profeti, ma l'ultimo profeta che mai ci sarebbe stato. E sosteneva anche di aver ricevuto rivelazioni da Dio tramite l'arcangelo Gabriele e di essere asceso ai cieli la Notte dei portenti e ammesso alla presenza di Dio nel settimo cielo. Zarathustra — il quale, come Maometto, non pretese mai di essere nient'altro e di più di un uomo — fu retrospettivamente trasfigurato dai suoi fedeli quando essi cominciarono a credere che dal seme del profeta sarebbe nato un giorno, alla fine dei tempi, un redentore superumano, il *Saoshyant*. Gesù di Nazareth fu identificato dai suoi fedeli con il Messia (in greco il Cristo, in italiano «il re consacrato dal Signore, l'Unto») di cui gli Ebrei aspettavano l'avvento alla fine dei tempi, progenie del seme di David. Altri capi religiosi del giudaismo, sia prima sia dopo Gesù, furono dai fedeli identificati con il Messia, com'era stato per Gesù — ad esempio, Simone Maccabeo nel secondo secolo a.C. e Bar Kokhba («il figlio della stella») nel secondo secolo d.C. Gli Ebrei vedevano nel Messia un re umano il quale, come un imperatore achemenide, sarebbe stato inviato da Dio e da Lui ispirato senza essere però Egli stesso Dio. I cristiani videro in Gesù non soltanto il viceré, ma il Figlio di Dio e lo considerano una delle tre Persone della Trinità, identica a Dio Padre e a Dio Spirito Santo. «Divinizzando così il vostro fondatore, divinizzate la vostra chiesa e in fondo voi stessi»: questa l'obiezione che i cristiani potrebbero sentir formulare dalla voce di ebrei e musulmani. Ma con questo commento i critici porrebbero una censura alla loro stessa religione: in quanto il fondatore di una religione superiore — sia o

non sia concepito come Dio stesso — è investito di un'autorità superumana dai fedeli che gliela attribuiscono: e si pensa che questa autorità sia stata lasciata in eredità e trasmessa da lui, dopo la sua partenza da questo mondo, a un depositario del suo lascito che sarà tale per sempre.

Di questa autorità perenne può essere investita una corporazione di persone o una sacra scrittura canonica: e, nel caso ne sia investito un corpo composto di persone, l'organizzazione può essere di un tipo o di un altro. Può essere un corpo non organizzato, come i dottori della legge ebraica e islamica, i quali sono reclutati attraverso un apprendistato e la cooptazione, o come i bramini, che sono qualificati per nascita all'espletamento efficace dei riti religiosi. O può essere un'organizzazione ecclesiale, un clero organizzato, come la casta ereditaria dei sacerdoti israeliti e dei Leviti, sempre nell'ambito dell'ebraismo, o i magi della Media, anch'essi una casta ereditaria che ha preso possesso dell'eredità religiosa di Zarathustra. Questi due tipi di corporazione terrena possono anche essere combinati, convivere in una stessa organizzazione come lo sono nella chiesa cattolica romana, nella quale i sacerdoti, come la casta sacerdotale giudaica e zoroastriana, sono organizzati in una gerarchia (sebbene differisca dalle altre due per il fatto di non essere ereditaria), mentre la fonte più alta dell'autorità è il capo della gerarchia che agisce all'unisono con un concilio ecumenico di padri i cui poteri corrispondono a quelli dei dottori ebrei e islamici.

L'alternativa a queste organizzazioni è quella che presuppone l'autorità eterna sia investita in una sacra scrittura canonica. Tutte le religioni superiori hanno fatto la loro epifania in società colte: tutte hanno perciò i loro libri sacri che si pretendono testimonianze autentiche delle parole e degli atti del fondatore; quindi, quando gli adepti di una grande religione si ribellano all'autorità dell'istituzione terrena possono appellarsi all'autorità della sacra scrittura quale autorità alternativa depositaria del messaggio lasciato in eredità dal fondatore. Hanno scelto la direttiva di pensare che sia la sacra scrittura, e non invece i sacerdoti o i dottori, l'autorità perenne e definitiva rappresentante del fondatore: e credono altresì che ogni singolo membro della chiesa abbia il diritto, a suo rischio, di interpretare a modo suo questo oracolo scritto. Il cristianesimo protestante sviluppatosi nell'ambito della cristianità occidentale è forse, tra le religioni superiori, quella che ha attribuito il massimo di autorità al Libro anziché a una gerarchia di sacerdoti, con estrema consapevolezza e decisione. Il sikhismo — che si può dire

abbia divinizzato la Scrittura — è probabilmente la religione che esalta al massimo il culto idolatrico del Libro.

Non esiste religione superiore nella quale non sia dato riscontrare — l'una accanto all'altra — entrambe le alternative di attribuzione di autorità, sebbene la loro importanza relativa vari notevolmente, così come diverse sono le religioni l'una dall'altra. Il cristianesimo protestante in Occidente e l'Islam, ad esempio, non hanno eliminato l'esistenza di ministri ufficiali del culto, e tali per professione, mentre, d'altro canto, la chiesa cattolica romana e l'induismo non si sono spinti fino al punto di abrogare l'autorità delle sacre scritture, pur allargando gli spazi di interpretazione lasciati al clero perché spieghi la scrittura ai laici. La teoria del giudaismo e la storia del cristianesimo indicano che l'attribuzione di autorità che si identifica con la sacra scrittura è superiore all'autorità impersonata da una organizzazione terrena costituita di persone. L'autorità del Libro soffre tuttavia di una debolezza che non tocca, invece, l'organizzazione investita dell'autorità suprema. La possibilità di nuova interpretazione del testo scritto di adattarsi alla condizione di continuo e incessante variare di una natura umana immutabile è circoscritta entro limiti più ristretti della possibilità di reinterpretare la tradizione tramandata oralmente, non fissata in testi scritti, ma conservata tramite la parola, di cui è depositaria un'istituzione gerarchica o un corpo di dottori o padri che si pretendono ispirati dallo Spirito Santo che come il vento «soffia dove vuole»[3].

L'autorità di un testo sacro, o di una corporazione di sacerdoti, o di tutti e due insieme questi depositari della tradizione, deriva dalla sanzione loro concessa da una grande religione per sostenere la pretesa ego-centrica all'unicità e alla finalità, ma tale pretesa si espone, per il fatto stesso di essere tale, alla sfida. Una delle sfide cui si espone è la prospettiva storica; un'altra, l'interpretazione che concepisce il ritmo dell'universo come un moto ciclico governato da una legge impersonale; un'altra ancora, la visione che lo concepisce come un movimento non ripetitivo governato dall'intelletto e dalla volontà; oppure, infine, è la persistente sopravvivenza di un gran numero di concorrenti che a loro volta reclamano il privilegio — di necessità esclusivo — di essere ognuno l'unico detentore, e l'unico veicolo, dell'unica e indiscussa Rivelazione. Queste diverse sfide espongono la pretesa delle grandi religioni — una pretesa che si autoconsacra — a un terribile fuoco convergente, in cui spara ogni fucile della batteria, in altre parole ognuno si sente autorizzato a interpretare.

La prospettiva storica è il frutto dello sforzo cosciente e delibe-

rato di evadere dall'ego-centrismo innato di ogni essere vivente. Il perseguimento di questo modo di atteggiarsi è comune a tutti gli storici di tutte le scuole: è impossibile, infatti, essere uno storico, qualunque sia la scuola cui si appartiene, se si è del tutto incapaci di adottare questo comportamento distaccato che sposta le direttive di orientamento trascendendo il Sé. Agli occhi dello storico, quindi, la pretesa delle religioni all'unicità e alla finalità pare una dichiarazione al limite dell'empietà di una deliberata reversione all'ego-centrismo che è il marchio del «peccato originale».

Il punto di vista dello storico non è incompatibile con la credenza che Dio si è rivelato all'Uomo per aiutare l'uomo a conquistare la salvezza spirituale che non potrebbe mai raggiungere con le sue sole forze; ma lo storico diffida, *a priori*, di qualunque presentazione di questa tesi che si spinga fino a sostenere che l'*unica* e *finale* rivelazione è stata fatta da Dio alla *mia* gente, nel *mio* tempo, sul *mio* satellite del *mio* sole della *mia* galassia. In questa interpretazione ego-centrica della teoria che Dio rivela Se stesso alle Sue creature, lo storico scorge l'unghia bisulce del diavolo. Non v'è infatti alcuna connessione logicamente necessaria tra il credere in un Dio che si riveli alle Sue creature e il credere che Dio abbia prescelto, perché sia ricettacolo della Sua rivelazione, una particolare creatura, che si trova a essere precisamente *Me stesso*, e che questa rivelazione, data esclusivamente a *me*, sia *unica* e *definitiva*.

A rigor di logica, non c'è nulla che impedisca all'ebreo di credere, in base alla teoria della probabilità, che, ammesso esista un «popolo eletto», il popolo eletto non sia il popolo di Israele ma, per esempio, il popolo cinese, né che vieti a qualunque abitante della terra di credere che, sempre ammesso che esista un «popolo eletto», questo non sia l'*Homo terricola*, ma il marziano. Se mai a uno storico dovesse capitare di imbattersi in tali applicazioni non ego-centriche, per via di una scelta razionale, un'interpretazione non incentrata sull'Io della credenza che Dio abbia scelto un particolare popolo per farne il ricettacolo della Sua rivelazione, l'atteggiamento disinteressato di queste applicazioni sarebbe un forte stimolo a analizzarle con grande simpatia e estrema serietà. Ma, se è vero che non c'è alcuna connessione logica necessaria, c'è invece una connessione psicologica irresistibile tra la proposizione «Dio ha rivelato Se stesso» e l'affermazione «Dio Si è rivelato esclusivamente a *me*». E sarebbe proprio difficile individuare un'autentica presentazione della credenza che Dio rivela Se stesso alle sue creature che nel contempo non delegasse a interpretare il ruolo di

«popolo eletto» da Dio i membri di quella chiesa particolare che sostiene questa particolare esposizione della tesi generale.

L'interpretazione del ritmo dell'universo come moto ciclico governato da una legge impersonale ammette la possibilità di una serie infinita di *avátara* di Dio, che offre la rivelazione e la redenzione alle Sue creature in cicli successivi; ma l'ipotesi dei corsi e ricorsi è incompatibile col dogma che stabilisce ci sia stata, o ci sarà un giorno, un'incarnazione di Dio, che è stata, o sarà, l'unica e definitiva, una e una sola volta. La dottrina degli *avátara* è caratteristica sia del buddhismo com'è concepito dal *mahāyāna* sia dell'induismo post-buddhaico. Secondo il *mahāyāna*, il Buddha è stato trasfigurato in un essere che non è solo sovrumano, ma anche ultra-divino. Ma Siddhārta Gotama, il fondatore storico della scuola filosofica indiana dello *hīnayāna* che visse *circa* il 500 a.C., ha dovuto pagare la sua ascesa, che lo innalza al di sopra degli dèi, con la rinuncia alla Sua unicità umana. Nel *mahāyāna*, Egli è ridotto a essere un *avátara* — e neanche il più potente o il più significante — di una serie di *avátara* della «buddhità» in un succedersi ininterrotto di «vite dopo vite» che

... sempre rotolano in moto incessante dalla creazione alla rovina. Come le bollicine nella spuma del fiume schiumano, gorgogliano nello scorrere dell'acqua che le trascina via[4].

Questa interpretazione ciclica del ritmo dell'universo è incompatibile con la fede giudaica in un momento culminante della storia, vertice del Tempo e dello Spazio, quando Dio darà (secondo la tesi del giudaismo non-sionista) o ha già dato (nell'interpretazione del giudaismo sionista, del cristianesimo o dell'Islam) l'unica e definitiva prova al popolo eletto da Lui. Agli occhi di un filosofo indiano o greco, la versione giudaica non-sionista di questa credenza è probabile paia la meno assurda, perché relega l'avvento del Messia e la sua inaugurazione del Millennio in un tempo a venire che, per quanto possono dirne gli esseri umani, potrebbe esser rimandato a distanza infinita nel futuro. Ma che cosa deve fare il filosofo della versione cristiano-musulmana-sionista del credo giudaico, secondo la quale si ipotizza che l'acme Spazio/Tempo è già stato raggiunto nel passato? E Maometto è l'*ultimo* dei profeti; Gesù l'*unica* incarnazione di Dio; il ritorno di Israele a Eretz Israel un *fait accompli*?

Le scuole di ceppo giudaico che credono, come gli eredi cristiani e musulmani del giudaismo, che il culmine sia stato già raggiunto contraddicono il credo giudaico grazie alla sua *reductio ad*

absurdum. Se il significato e il compimento della storia si devono trovare nell'avvento del Messia, allora gli Ebrei che riconobbero la pretesa di Simone Maccabeo di essere il Messia avrebbero visto il culmine nell'inaugurazione, avvenuta nel 142 a.C., di uno Stato asmoneo nel collinoso paese di Giudea, uno Stato successore dell'impero seleucide a sua volta erede dell'impero achemenide, destinato a breve vita. Se il significato e il compimento della storia son da vedere invece nel ritorno di Israele a Eretz Israel, i sionisti dovrebbero scorgere il culmine nel faticoso intaglio di uno Stato di Israele, una volta ancora con la forza delle armi, e questa volta nella terra dei Filistei, dopo la fine della seconda guerra mondiale. Ma chi mai potrebbe sul serio scorgere in uno di questi tragici e controversi eventi politici la *raison d'être* dell'universo? È vero che il cristianesimo e l'Islam propongono una visione meno mondana, più celeste, del disegno di Dio: ma poiché la pretesa cristiano-musulmana all'unicità e all'assoluto è di derivazione giudaica, la *reductio ad absurdum* della pretesa giudaica contraddice come obiezione inoppugnabile anche la pretesa cristiano-musulmana.

L'interpretazione del ritmo dell'universo come movimento non ripetitivo (fatto di periodi che ricorrono) bensì governato dall'intelletto e dalla volontà, è la più rigorosa delle sfide lanciate alla pretesa giudaica all'unicità e all'assoluto, in quanto contesta tale pretesa sulla base della sua stessa *Weltanschauung*. È vero che un Dio onnipotente e infallibile che progetti di rivelarSi alle Sue creature e di dar loro i mezzi per redimersi può anche decidere di realizzare il Suo disegno grazie a un atto unico e assoluto, in un determinato e solo punto nello Spazio e in un unico momento del Tempo, delegando a compiere il Suo disegno una singola comunità umana — Israele, o Giuda, o la chiesa di Zoroastro o la chiesa cristiana o quella islamica — perché sia il ricettacolo privilegiato della Sua Grazia, il veicolo particolare dello strumento di salvazione da lui voluto. Dunque questa *Weltanschauung* monoteistica, diversamente dalla concezione ciclica, non è *a priori* incompatibile con la pretesa all'unicità e alla finalità. Tuttavia, se tale pretesa non è realmente inconciliabile con la teologia, è decisamente incongrua, in contraddizione con i suoi presupposti: in quanto, se si crede che Dio abbia questo potere, è difficile credere, consentire simultaneamente, che Egli abbia *anche* la volontà di usare il Suo potere in questo modo e a questo fine.

È veramente difficile, in effetti, immaginare che Dio, il cui intelletto e la cui volontà dirigono l'intero corso dell'universo, possa compromettere la condotta del Suo governo agendo in base a un capriccio. È del tutto improbabile che Dio elegga proprio *me* e la

mia tribù a essere il Suo profeta e il Suo popolo eletto. È ancor meno probabile che una tale idea di me sia la verità: ha piuttosto l'apparenza di un'allucinazione evocata dal mio innato ego-centrismo. E ancor più arduo sembra poter credere che Dio abbia scelto un altro particolare profeta o un diverso popolo quali strumenti unici e ultimi del suo disegno. Una simile idea è in palese contraddizione con il concetto di un Dio i cui pensieri e i cui piani sono *ex hypothesi* infinitamente superiori all'intera Sua creazione, e *a fortiori* oltre e più grandi di ogni singola creatura e di ogni singolo punto nello spazio e momento nel tempo. Non è dunque legittimo accusare di megalomania la creatura che si consenta di immaginare che Dio possa essersi affidato all'annunciazione rivolta a una o più delle Sue creature o, ipotesi ancor più insensata, Egli possa aver stretto un patto con una o più di loro in un momento particolare del Tempo e in un punto preciso dello Spazio per un incontro particolare con Sé nel supremo momento della storia della Sua creazione?

La persistente sopravvivenza di un gran numero di pretendenti, in competizione fra loro, al privilegio di essere i depositari e il veicolo della rivelazione unica e assoluta è una sfida che nega validità a tutte queste pretese, a tutte allo stesso modo, non una esclusa: in quanto il privilegio — ammesso sia mai stato garantito — è necessariamente esclusivo. Solo *una* di queste pretese all'assoluto può essere valida, se c'è qualche validità nella pretesa. Le altre sono di necessità false in ogni caso, se vengono espresse in questi termini assoluti. La prima prova dell'affermazione che tale pretesa è valida — se ve n'è una che possa pretendere alla validità — dovrebbe essere questa: che tale affermazione riuscisse a conquistarsi il riconoscimento universale e fosse accettata da tutto il genere umano, vincendo la competizione con le affermazioni rivali, le quali false pretese rivali dovrebbero dunque esser confutate o rifiutate; in effetti, alcuni pretendenti che un tempo si presentarono sulla scena del mondo sono spariti dal campo. Sono ancora in lizza a sostenere la pretesa, tra tutte le filosofie elaborate dalle varie civiltà susseguitesi fino ad oggi soltanto due: il confucianesimo e la scuola buddhista dello *hīnayāna*. L'epicureismo, lo stoicismo, così come la scuola legista e la scuola moista nell'ambito della filosofia cinese, sono ormai estinti. E lo *hīnayāna* non sarebbe sopravvissuto, se non fosse riuscito a trasformarsi, come il suo avversario, il *mahāyāna*, da filosofia in religione. Di tutte le religioni superiori che un tempo si fronteggiarono contendendosi il campo nel mondo greco, solo sei ancora sussistono: la religione di Zoroastro, il giudaismo, il cristianesimo, l'Islam, il *mahāyāna*, l'induismo: mentre

il culto di Mitra, di Cibele, di Iside, di Juppiter Dolichēnus sono estinti, se non per quanto di loro sopravvive, latente, nel cristianesimo. Sono ancor vive dunque e esistono due filosofie e sei religioni superiori — in totale otto fedi e otto indicazioni al vivere — che si contendono il campo da quasi 2.500 anni, dal momento in cui hanno fatto la loro comparsa le prime scuole filosofiche.

Non v'ha dubbio che 2.500 anni non sono certo un periodo lunghissimo, su qualunque scala temporale lo misuriamo. È un periodo lungo meno della metà dell'era storica dall'inizio ad oggi e è solo un ventiquattresimo se non un quattrocentesimo della vicenda umana sulla terra. Duemilacinquecento anni sono nondimeno un lasso di tempo notevole se lo paragoniamo con il lampo di vita durato lo spazio di un attimo che è stato quello delle scuole filosofiche e delle religioni superiori che sono ormai uscite di scena. Misurate con questo metro, tutte e otto le fedi sopravvissute fino ad oggi e oggi ancora vive hanno dimostrato una forza di resistenza notevole: e in base a questo calcolo si può avanzare l'ipotesi che queste otto continueranno a coesistere l'una accanto all'altra nello stesso *oikoumĕne*. Ma, quanto più continueranno ad esistere insieme l'una accanto all'altra, la loro stessa esistenza contemporanea sarà un fattore probante contro qualsivoglia ammissione di pretesa esclusiva all'unicità e all'assoluto, quella pretesa che ognuna di esse sostiene in contraddizione con l'identica pretesa avanzata dalle sette concezioni sue rivali.

Se consideriamo le numerose obiezioni contro questa pretesa, e la profondità delle loro argomentazioni, come si può spiegare allora la pervicacia con cui tutte queste religioni superiori rivendicano tale pretesa ognuna a proprio esclusivo vantaggio e, a un tempo, il rifiuto della stessa affermazione di una al privilegio dell'esclusività opposto dalle altre se non altro per il fatto di sopravvivere? La spiegazione che può motivare sia l'asserzione all'unicità da parte di una, sia la sopravvivenza da parte di tutte, si trova in parte in ragioni sociologiche, in parte in più profonde radici psicologiche.

La spiegazione sociologica della pretesa alla verità assoluta si può forse trovarla nelle circostanze della storia umana in cui le grandi religioni hanno fatto la loro epifania. L'epifania è avvenuta in ambienti sociali nei quali il disincanto e la sofferenza avevano suscitato il desiderio di una nuova speranza di salvezza: quando il fallimento del culto delle piccole comunità umane particolaristiche aveva ormai lasciato gli uomini preda del vuoto spirituale; quando il culto artificiosamente promosso come alternativa al culto di una comunità ecumenica umana aveva lasciato freddo il cuore dei sudditi; e in cui la competizione tra le stesse religioni superiori al fine

di riempire il vuoto spirituale apertosi nel loro cuore era di una durezza estrema. Le grandi religioni che allora si contesero l'un l'altra il campo provavano inevitabilmente la tentazione di spazzar via le pretese dei culti rivali.

Per quanto riguarda la spiegazione psicologica dell'asserzione di principio, si può forse individuarla nel desiderio umano di sfuggire alla gravosa responsabilità di dovere prendere le proprie decisioni da soli, tremenda per ogni uomo. Come se si potesse evitarne l'onere, sottomettendo il proprio intelletto e il proprio volere a una autorità cui pare giusto piegarsi perché si sono riconosciute le sue pretese come uniche e definitive, incontrastabili. Il desiderio di sfuggire la responsabilità si può ricondurre, e conciliare, con l'egocentrismo che non si è riusciti a esorcizzare, se si crede che, assoggettandosi all'autorità della chiesa, si entri a far parte del popolo eletto. Il bisogno di sottomissione, la sete di una autorità in grado di alleviare il peso della responsabilità togliendolo dalle nostre spalle, è senza dubbio una esigenza fortissima, e raggiunge l'apice in condizioni quali sono quelle di una società che si sta disintegrando: ma è anche un bisogno di sicurezza e una paura della libertà che sono sentimenti innati e a un tempo perenni, desideri che un'anima prova in ogni luogo e in ogni momento, un'aspirazione che è solo e sempre in attesa dell'occasione propizia a rivelarsi.

La spiegazione sociologica della sopravvivenza di mezza dozzina di fedi diverse in competizione l'una con l'altra, ognuna tesa a reclamare l'esclusività per se stessa, va forse trovata nella mancanza fino ai nostri giorni di adeguati strumenti di comunicazione fisica a livello ecumenico. Questo può forse spiegare perché ognuna delle otto fedi rivali sopravvissute si è dimostrata incapace, ammesso che abbia fatto questo tentativo e ci sia in qualche modo riuscita, di rendere accettabile la sua pretesa che il suo destino è quello di diventare la fede unica e esclusiva di tutto il genere umano, il credo valido in tutto l'ecumene; e può anche forse spiegare perché ognuna di loro ce l'ha fatta, d'altro canto, a imporsi in una particolare area della superficie terrestre, coesistendo con le sue rivali impostesi vittoriose in altre regioni della terra. Persino la diaspora degli Ebrei e dei seguaci di Zoroastro ha i suoi confini in alcune zone del mondo. Pochi sono gli ebrei che vivono oltre i limiti di Dār-al Islām e della cristianità, e pochi sono i Parsi che abitano oltre i confini dell'India e dell'Iran.

È possibile dare anche una spiegazione psicologica della sopravvivenza di otto fedi religiose diverse sullo stesso pianeta. Può darsi che ognuna di esse si dimostri avere un'affinità con un'altra delle diverse organizzazioni alternative alla sua e con gli altri

eventuali orientamenti della psiche umana. Per il momento, si può solo tentare di avanzare una spiegazione psicologica, perché l'analisi dei tipi psicologici proposta e iniziata da Jung è appena alla fase di studio. Ma è probabile esista un'affinità tra alcuni di questi tipi psicologici e talune delle fedi sopravvissute e proprio questa affinità potrebbe rivelarsi la spiegazione della perdurante possibilità di vita di una fede in contrasto col destino che ha travolto altre credenze ormai estinte, che un tempo erano state in competizione con essa: e non è neanche inconcepibile che la sopravvivenza di tutte le fedi attualmente vive nel cuore di alcuni nostri contemporanei possa in definitiva essere motivata, almeno parzialmente, sulla traccia dell'indicazione da noi data [5].

Se è vero che ognuna delle fedi religiose ancor oggi vive ha qualche affinità con un tipo psicologico particolare, possiamo anche prevedere, a livello sperimentale, alcuni effetti sul terreno religioso, dovuti all'«annullamento delle distanze» e alla conseguente unificazione sociale dell'*oikoumêne*; effetti che verranno con tutta probabilità raggiunti ai nostri giorni grazie all'ampio e rapido progresso dei mezzi di trasporto e di comunicazione. È possibile attendersi che tale rivoluzione tecnologica spezzi i monopoli regionali, ma non si può pensare che — almeno nel primo capitolo del successivo episodio della storia spirituale del genere umano — consista nella trasformazione da monopolio locale di una singola fede a monopolio ecumenico della stessa fede con la conseguente uscita di campo di tutte le fedi rivali. Nel prossimo capitolo è legittimo attendersi che le credenze ora esistenti continueranno a mantenere il loro posto l'una accanto all'altra e continueranno a condividere l'aspettativa del genere umano. Ma è pur sempre possibile avanzare l'ipotesi che l'adesione individuale a una particolare singola fede sarà sempre più determinata, in un sempre maggior numero di casi, non dall'accidente geografico del luogo di nascita, ma da una scelta ponderata e volontaria della fede con la quale ogni uomo sente di avere la più stretta e intima affinità personale — un sentimento, questo, che presumibilmente verrà determinato dal tipo di struttura e orientamento psicologici che saranno i suoi. Si può dunque prevedere con un buon margine di probabilità che gli aderenti alle varie religioni oggi esistenti arriveranno, un giorno non lontano, nel prossimo capitolo della vicenda umana, a esser diffusi in tutto l'*oikoumêne*, ma si può anche ipotizzare che, nel corso di tale processo, i fedeli di una religione dovranno vivere mescolati ovunque con i seguaci di tutte le altre credenze esistenti, così come vivono oggi gli ebrei, frammischiati a musulmani, cristiani, e i parsi all'interno di società musulmane e indui-

ste. Di conseguenza, è lecito attendersi che la configurazione della mappa religiosa dell'*oikoumêne* vada mutando dall'attuale modello a mosaico a qualcosa di somigliante a una pezza di tessuto a chiazze diverse di colore cangiante.

La pretesa — identica, quindi incompatibile — rivendicata da tutte le religioni di essere la rivelazione, unica definitiva inappellabile, ha risvegliato sentimenti appassionati nel cuore dei loro rispettivi sostenitori e oppositori: e la controversia sarà e lunga e amara prima che si giunga a un verdetto ecumenico che la risolva. Ma quale che sia l'eventuale sentenza finale riguardo le pretese delle religioni superiori, è evidente fin d'ora che la loro epifania ha rappresentato un nuovo punto di partenza, decisivo e significante, della storia. La nostra religione umana non può consentirci di accettare come vera la visione ego-centrica dell'universo innata in ogni creatura vivente. Ma la nostra coscienza umana, che ha anch'essa diritto all'ascolto, non può a sua volta consentirci di accettare come verità una visione della storia priva di significato. Questa concezione, che non vede alcun senso nella storia, è un corollario necessario dell'idea che l'universo sia governato da inesorabili leggi di natura, ed è anche un corollario possibile di quella, alternativa, che l'universo sia retto e regolato dall'Intelletto e dalla Volontà di un Dio infallibile — che presuppone che dobbiamo raffigurarci Dio non come Amore che sacrifica Se stesso, ma come un capriccioso tiranno.

Nella storia dell'universo, per quello che fino ad oggi la capacità di penetrazione umana è riuscita a cogliere del suo mistero, ci sono stati eventi decisivi, quindi per noi significanti: la genesi successiva della nostra galassia, del nostro sole, del nostro pianeta; la comparsa della vita su questo pianeta che è il nostro; le successive epifanie dei vertebrati, dei mammiferi, dell'Uomo. Questi sono tutti esempi probanti del fatto che una particolare creatura è servita di fatto quale strumento, o veicolo, di un evento decisivo in un particolare punto dello Spazio e del Tempo. Se non è incredibile che la Terra sia stata prescelta all'incirca due milioni di anni prima della nascita di Cristo per essere asilo alla vita fisica, non è né più né meno incredibile che Abramo possa essere stato prescelto all'incirca il 1700 a.C. a Ur (o Israele circa il 1200 a.C. ai piedi del monte Sinai) per diventare tramite della Grazia divina da Dio alle creature di Dio. Se non è incredibile che il primo Adamo possa essere stato creato, circa un milione o seicentomila anni prima della nascita di Cristo, in un punto, non ancora localizzato dagli studiosi di preistoria, sulla superficie di questo pianeta, non è neppure incredibile che un secondo Adamo si sia incarnato in Galilea all'inizio dell'era cristiana. Ci sono anche eventi decisivi, perciò si-

gnificanti, nella storia individuale, nella vita che ogni essere umano vive in questo mondo. E se Dio, almeno in uno dei Suoi infiniti e diversi aspetti, delle Sue innumeri facoltà, e poteri, è uno spirito che Si esprime in un intelletto e in una volontà che non è insensato immaginare in termini antropomorfici, devono pur esserci eventi importanti e decisivi nell'attuazione divina del disegno di Dio. Accettare il credo che ci siano stati, e la speranza che continueranno a esserci, nuovi momenti di partenza particolarmente significativi, non comporta però l'accettazione della fede che ognuno di questi nuovi punti di partenza sia stato, o sarà, non soltanto decisivo, ma unico e ultimo. Le due credenze sono infatti incompatibili.

Lo spirito che è presente in ognuno di noi non può trattenersi dal cercare una spiegazione dell'universo in cui ci ritroviamo e insiste nel suggerirci che la nostra *Weltanschauung* darà un senso all'universo senza per questo far ruotare l'universo attorno al centro che è il suo Sé. Sul terreno della logica è probabile sia impossibile trovare una conciliazione tra queste due esigenze. Tuttavia, per quanto incalzato dalla logica, lo spirito umano non consentirà a abbandonare la sua ricerca di una spiegazione del mistero: e il messaggio rivelato nelle religioni superiori pare possa offrirgli una conciliazione, grazie alla sua intuizione che il vero significato della vita, dell'esistere, della Realtà Assoluta, è l'Amore. Se Dio è Amore che sacrifica Se stesso e se Dio ha trasmesso all'Uomo, non solo tramite precetti ma con il Suo esempio, l'insegnamento che l'atteggiamento giusto nei confronti del dolore è accettarlo perché possa servire la causa dell'Amore, possiamo cogliere in questa visione un barlume della Realtà che può soddisfare sia il cuore sia la mente.

Se questa è la verità, e se la rivelazione di questa verità è il vangelo delle religioni superiori, dobbiamo tenerci stretto questo bene spirituale di inestimabile valore. Non dobbiamo permettere a noi stessi di farcene allontanare dalla giusta condanna che la coscienza pronuncia contro la pretesa peccaminosa alla unicità e alla assolutezza di ogni singolo sostenitore della fede particolare di ogni particolare pretendente. Non dobbiamo lasciarci sconcertare da premonizioni della metamorfosi che l'aspetto esteriore di tutte le nostre fedi ancestrali dovrà subire nel corso degli anni durante i quali il genere umano potrà continuare a vivere sulla faccia della terra.

Poiché io sono persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né virtù, né cose attuali né future, né potestà, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù Signor Nostro[6].

PARTE SECONDA

LA RELIGIONE IN UN MONDO CHE SI VA MODELLANDO A SOMIGLIANZA DELL'OCCIDENTE

CAPITOLO UNDICESIMO

L'INFLUENZA ESERCITATA DALLA CIVILTÀ OCCIDENTALE MODERNA

La diffusione della civiltà del moderno Occidente su tutta la superficie del pianeta è stato certo l'evento più notevole tra le varie vicende della storia del genere umano durante gli ultimi quattro o cinque secoli.

L'espandersi di una determinata civiltà nell'ambito dei domini di altre società sue contemporanee è un fatto che già si era verificato in altri luoghi e situazioni e tempi, e in misura maggiore di quanto mai fosse avvenuto prima, all'epoca del fiorire delle grandi civiltà. Per esempio, le due società di una più antica, precedente, generazione — la prima — con le quali la civiltà occidentale aveva molte affinità si erano entrambe espanse, all'epoca del loro massimo fiorire, fino agli opposti confini del Vecchio Mondo, ai suoi estremi limiti e anche oltre. La civiltà cananea — a ovest — vive ancor oggi nella diaspora giudaica che ha varcato l'Atlantico e si è insediata nel continente americano. Mentre della migrazione a oriente di quella stessa civiltà — attraverso la distesa di un intero continente, il continente asiatico — ci è giunta memoria nella iscrizione trilingue conservata nel Tempio Celeste di Pechino in caratteri aramaici (qui tracciati in verticale invece che in orizzontale), che ci tramanda la versione manciù e mongola dell'evento, l'una accanto all'altra insieme con quella cinese. Per quanto riguarda la civiltà greco-romana, essa si propagò portata a Est fino al Giappone, tradotta nello stile dell'arte figurativa greca quale era stato adottato dal *mahāyāna* nell'India nord-occidentale, mentre in direzione ovest fu portato dalle armi romane fino al limite segnato dal vallo di Adriano. La civiltà dei nomadi pastori, in seguito, si diffuse anch'essa ovunque fino a coprire tutta la distesa della steppa euroasiatica, come ci è testimoniato dalla uniformità dello «stile nella rappresentazione degli animali» tipico dell'arte scita nella vasta distesa occidentale della steppa e nella grande ansa settentrionale del Fiume Giallo: come parimenti ci è testimoniata la sua penetrazione all'interno delle zone adiacenti, domina-

te dalla civiltà sedentaria, dall'uniformità dello stile sarmatico dell'attrezzatura militare qual è rappresentata sia nelle figurine di terracotta cinese dell'epoca della dinastia T'ang sia in occidente in quelle nel tessuto noto come «arazzo di Bayeux».

Ma l'espansione della civiltà occidentale moderna è tuttavia un fatto unico nella storia, non solo nel senso che ha influenzato aree lontane dal suo centro d'origine, ma perché è «mondiale» nel senso letterale del termine. I nomadi euroasiatici conquistarono anch'essi un tempo tutto — tranne la crosta esterna del Mondo Antico — procedendo veloci a cavallo per praterie e steppe, percorsi conduttivi e aperti quanto i fiumi e i mari. Nei settantun anni che seguirono la prima incursione di Gengis Khan fuori dalla steppa, avvenuta nel 1209 d.C., i mongoli conquistarono la Cina, invasero la Persia e l'Irāq e sottomisero il bacino dell'Oxus-Jaxartes; imposero la loro sovranità alla Birmania e alla Russia; minacciarono con le loro scorrerie il Giappone, l'India, la Siria, la Slesia e l'Ungheria. Nel tredicesimo secolo dell'era cristiana i mongoli, cavalieri nomadi originari della steppa, avevano a disposizione un'enorme distesa di terre per le loro scorrerie: eppure furono battuti dagli abitatori sedentari dell'Occidente quando questi riuscirono, nel quindicesimo secolo, a dominare l'oceano, strumento di libera circolazione per gli uomini, quant'altri mai conduttivo e quindi ancor più unificante, grazie all'invenzione di un nuovo genere di veliero capace di tenere ininterrottamente il mare per mesi e mesi[1]. E fu proprio il veliero — la nave a tre o a quattro alberi solida e ben attrezzata — il nuovo strumento ideato dall'Occidente moderno per varcare l'oceano, a far sì che l'espansione della civiltà del moderno Occidente divenisse ubiqua nel senso letterale del termine, in quanto il veliero permise ai marinai dell'Occidente l'accesso a tutte le coste, comprese le coste delle Americhe e le coste degli Antipodi. È vero che il cavallo, originario della steppa, era riuscito a condurre il nomade che gli stava in groppa fino alla soglia di tutte le civiltà del Vecchio Mondo: ma era appunto la porta di servizio. La nave nata per l'oceano avrebbe invece condotto il navigatore dell'Occidente moderno fino all'accesso principale di tutte le civiltà esistenti sulla faccia del pianeta.

Il nuovo veliero occidentale dell'età moderna è lo strumento e il simbolo dell'ascesa dell'Occidente, del dominio che gli è riuscito di esercitare sul mondo nei secoli dell'era moderna della storia, e ha raggiunto il suo apice attorno agli anni che vanno dal 1860 al 1890. Grazie alla sua indipendenza dalla terraferma, questa nave a vela è persino superiore alla nave a vapore ideata dall'Occidente post-moderno, nuova nave destinata a soppiantarla nel dominio

dei mari, ma pur sempre legata alla terra: e oggi, nel 1956, l'oceano — sulle cui acque sono state in tempi successivi lanciate la nave a vela, di invenzione occidentale, e la nave a vapore, anch'essa di invenzione occidentale — non è stato messo fuori uso dalla conquista dell'aria operata dall'Occidente post-moderno, come invece è accaduto alla steppa, che è stata tagliata fuori dalla conquista dell'oceano da parte dell'Occidente moderno. L'aeroplano non può infatti adempiere la funzione caratteristica della nave che è quella di trasportare carichi di prodotti di consumo fondamentali a un prezzo tollerabile dal mercato: e, dall'avvento della rivoluzione industriale, questo traffico di vasta portata ha cominciato a diventare una necessità per il mondo occidentale, e per il mondo adattatosi al modello occidentale. La nave ideata dall'Occidente moderno è il veicolo che permise di realizzare l'unificazione mondiale, intesa nel senso letterale del termine di unire l'intero genere umano in una sola società comprendente tutta l'area abitabile della superficie terrestre: e oggi noi, che abbiamo ormai visto sparire dalla superficie delle acque di tutti i mari l'ottocentesco *clipper*, abbiamo anche potuto vedere come tutte le possibilità offerte dal suo prototipo cinquecentesco siano diventate certezza. Oggi, nell'anno di grazia 1956 dell'era moderna, è ormai fuor di discussione che il genere umano può riuscire a realizzare un'organizzazione sociale unitaria. Il problema che ancora rimane aperto non è *che cosa* mai potrà accadere ma più semplicemente *come* si arriverà a questa ineluttabile conclusione.

Nel quindicesimo secolo dell'era cristiana, quando la civiltà occidentale, dotatasi del nuovo strumento che era il moderno veliero, iniziò la sua corsa tesa all'espansione mondiale, era tuttavia ancora una civiltà dello stesso genere delle altre, tutto sommato fondamentalmente simile alle civiltà che coesistevano con essa in altre parti del Vecchio Mondo: il cristianesimo ortodosso orientale nell'Europa sud-orientale e in Anatolia; la diramazione, in Russia, di quella stessa cristianità ortodossa orientale; la civiltà islamica, turco-persiana, con un raggio di influenza che andava dall'Europa sud-orientale all'India; la civiltà islamica dei paesi arabi che estendeva la sua influenza nella fascia che va dal Marocco all'Indonesia; la civiltà indù in India e in Indonesia; la civiltà dell'Asia orientale in Cina; e una diramazione di questa stessa civiltà dall'estremo Oriente asiatico in Corea e in Giappone. Ognuna e tutte indistintamente queste civiltà della Terza Generazione del Mondo Antico, ivi compresa la civiltà occidentale, hanno in comune una caratteristica, quella di essersi formate all'interno della «crisalide» sociale rappresentata da una società di diversa specie

— una religione superiore — e nel quindicesimo secolo dell'era cristiana tutte queste civiltà — e con loro una volta ancora la civiltà occidentale — hanno continuato a vivere nell'ambito della struttura religiosa tradizionale, ereditata dagli avi, per quanto riguarda sia l'organizzazione sociale sia il discorso spirituale. In questa sua forma, una espressione certo importante della civiltà, la cristianità occidentale non si è differenziata dalle civiltà sorelle del Vecchio Mondo, è stata anzi una civiltà del loro stesso genere fino al tempo quando venne per la prima volta a contatto, là oltre l'oceano, con altre civiltà che avevano un'esistenza autonoma sia nell'Antico come nel Nuovo Mondo. In questa fase di sviluppo della sua civiltà, l'Occidente si rivelò diverso e unico rispetto alle altre civiltà per un dato essenziale, peculiare a esso soltanto — la sua mobilità — prerogativa per la quale gli riuscì di superare perfino i nomadi euroasiatici.

A cagione di questa sua caratteristica che a loro la accomunava — il fatto cioè di esser sorta entro la struttura di una grande religione — la cristianità occidentale del quindicesimo e del sedicesimo secolo appariva agli occhi delle civiltà sue contemporanee a un tempo affine e diversa al punto da suscitare la loro repulsione. Affine a causa della sua origine e tradizione religiosa. Estranea e in contrasto, perché il cristianesimo dell'occidente era una religione diversa e, essendo di ceppo giudaico, anche una religione aggressiva e in rivalità attiva sia con la cristianità ortodossa orientale, sia con l'Islam, l'induismo, il buddhismo, vale a dire l'intelaiatura religiosa delle altre civiltà allora esistenti nel Vecchio Mondo.

Nel diciassettesimo secolo dell'era cristiana, quando ormai si era saldamente affermata la signoria dell'Occidente sugli oceani e di conseguenza l'Occidente era divenuto potenzialmente il dominatore dell'universo, capitò che la civiltà occidentale attraversasse una rivoluzione che è stata di gran lunga la più notevole della sua storia fino ad oggi, quando io scrivo, nel 1956. Nel diciassettesimo secolo la civiltà occidentale ha infatti operato una rottura che ha spezzato i suoi legami con la crisalide dalla quale era nata, fuor di metafora la tradizione del cristianesimo occidentale, e ne ha tratto una nuova visione, laica, secolare, in cui alla religione si è sostituita la tecnologia quale fondamentale interesse e obiettivo dell'uomo dell'Occidente moderno. Questa rivoluzione spirituale, verificatasi nella struttura ancestrale dell'Occidente, provocò rapidamente l'esplodere di una corrispondente rivoluzione nell'atteggiamento delle altre civiltà nei confronti della civiltà occidentele, a loro estranea e purtuttavia capace di esercitare un grande fascino su di loro. Un'analisi più approfondita di queste due rivoluzioni si trova nei

capitoli tredicesimo, quattordicesimo e quindicesimo di questo libro. In questo capitolo è mia intenzione anticipare soltanto la trama della tragedia storica di cui tratta tutta la seconda parte del libro. Per ora, dobbiamo semplicemente rilevare che la trasformazione in senso laico della civiltà occidentale nel diciassettesimo secolo ebbe l'effetto, sull'atteggiarsi delle civiltà non occidentali, di rimuovere l'ostacolo che prima esisteva e impediva loro di recepirla. E in conseguenza di ciò, tutte le zone del mondo non appartenenti alla civiltà occidentale hanno subito la profonda influenza della civiltà occidentale nella sua versione tardo-moderna ormai laicizzata a partire dalla metà all'incirca del ventesimo secolo; e quando dunque la civiltà occidentale, già dissacrata, è stata colta in un certo senso all'improvviso, sprovveduta e inaspettatamente, da una crisi spirituale, il disagio di questa civiltà ha vibrato un colpo sconvolgente al mondo avviato a occidentalizzarsi in senso tecnologico.

C'è un fattore di notevole importanza nella civiltà occidentale tardo-moderna — il fattore che già ci era parso singolare nel primo capitolo dell'età post-moderna della storia dell'occidente, il capitolo che stiamo ancora vivendo: è un fenomeno strano ma di grande incidenza e importanza, che consiste nell'affermazione della sicurezza del proprio valore acquisita e vantata dall'uomo dell'occidente tardo-moderno. A partire dagli ultimi decenni del diciassettesimo secolo dell'era cristiana, fino all'agosto del 1914, l'Uomo dell'occidente tardo-moderno è giunto fino a presumere che la versione laica, dissacrata, della sua civiltà, la civiltà della sua tradizione che solo lui, l'Uomo dell'Occidente, era stato capace di far emergere dalla «crisalide» in cui era avviluppata — in altre parole la tradizione religiosa del cristianesimo occidentale — sarebbe stata l'ultima parola nella vicenda della civiltà in due sensi: innanzitutto l'Uomo dell'Occidente ebbe la presunzione di credere che questa fosse la forma più matura di civiltà, anzi la sua espressione perfetta: la Civiltà con la C maiuscola — in quanto ora egli si permetteva il lusso di liquidare le diverse civiltà ancora esistenti — altre dalla sua — come «semi-civiltà» e la versione originaria iniziale, ancora non secolarizzata, della sua propria civiltà occidentale come «medievale». In secondo luogo, arrivò a pensare che la civiltà occidentale, nella sua forma attuale, l'ultima — laica, dissacrata, secolarizzata — sarebbe stata la Civiltà definitiva, in quanto era non solo perfetta ma permanente. L'emerocallide, «il giglio che fiorisce un sol giorno»[2], è forse perfetto ma non per questo è durevole; proprio così era invece concepita la Civiltà da chi la visse allora in Occidente: dotata di tutti e due questi attribu-

ti della divinità. Si credeva dovesse esistere per sempre e si pensò fosse immune dal rischio della distruzione che in passato aveva travolto tante culture primitive o semi-civilizzate.

[...] Gli abusi della tirannia sono frenati dal reciproco influsso del timore e della vergogna, le repubbliche hanno acquistato ordine e stabilità, le monarchie si sono imbevute di principi di libertà o almeno di moderazione, e negli ordinamenti più difettosi i costumi del nostro tempo hanno introdotto qualche sentimento di onore e di giustizia. In pace, i progressi delle scienze e dell'industria sono accelerati dall'emulazione di tanti attivi rivali, in guerra le forze europee sono tenute in esercizio con moderate e non decisive battaglie[3].

L'affermazione di Gibbon può apparire sorprendente agli occidentali che leggano questo brano oggi, nell'anno di grazia 1956: eppure, se tra i lettori vi è qualcuno che era già adulto nell'agosto del 1914, ricorderà certo oggi, nel 1956 dell'era cristiana, che nel lontano 1914 anch'egli vedeva l'avvenire con gli occhi di Gibbon — a dispetto degli avvertimenti lanciati, prima del tempo di Gibbon e molto prima dell'età loro, dagli araldi del mondo occidentale tardo-moderno, così sicuro di sé e fiducioso nel proprio destino, gli intellettuali scettici del diciassettesimo secolo[4].

A partire dal 1914, abbiamo cominciato a capire che la nostra civiltà, la civiltà dell'Occidente tardo-moderno, laica, secolarizzata, non si distingue affatto dalle civiltà precedenti la sua perché ha raggiunto la perfezione, — e quindi non si distingue da loro neanche per il fatto di aver diritto alla immunità dal rischio della distruzione. Abbiamo capito che l'Uomo occidentale del diciassettesimo secolo, nonostante la sua arrogante pretesa di scartare la dottrina del peccato originale insieme con tutto il retaggio religioso del cristianesimo occidentale, non si è tuttavia liberato dal peccato originale. Il poveruomo si è limitato a scollare l'intestazione dal fardello che continuava a restare come prima e come sempre strettamente appiccicato alle sue spalle; e la conseguenza di questa operazione apparentemente agevole ci ha dimostrato quanto scarse garanzie avesse il buon borghese per sentirsi superiore al cristiano, l'antico pellegrino vecchio stile ormai fuori moda. Togliendo l'etichetta dal pacco che gli pesava sulle spalle, il poveretto si è illuso di aver ottenuto la dispensa dalla *corvée* che comporta l'essere cristiano: e dunque, quando l'annosa pena del cristiano parve alla fine esser ricompensata con la liberazione dal fardello, il brav'uomo dell'Occidente continuò a portare il suo carico, ma senza esserne più consapevole.

La persistenza del peccato originale nella società occidentale

ormai svuotata del senso del sacro trova tacita testimonianza nella esperienza quotidiana della vita privata di ogni uomo e di ogni donna occidentali, in ogni generazione. Eppure, ci son volute le atrocità pubbliche perpetrate dai figli della civiltà dell'Occidente del nostro tempo per estorcerci l'ammissione che il peccato originale vive ancora nell'uomo occidentale. Le esplorazioni pionieristiche attuate dagli psicologi dell'Occidente post-moderno al fine di scandagliare le profondità inconsce della psiche umana cominciano ora a renderci di nuovo consapevoli — come lo sono stati i nostri progenitori nelle lontane prime decadi del diciassettesimo secolo — di quanto radicato sia nell'Uomo il senso di colpa dovuto al peccato originale.

L'apporto dato dall'aggiungersi della dimensione psichica al nostro sapere scientifico, conseguenza di eventi pubblici inattesi quanto spaventosi, ci ha costretto a rivolgere di nuovo l'attenzione a uno dei fondamentali compiti eterni del genere umano — la contesa con il peccato originale — che abbiamo ignorato — o accantonato — per più di trecento anni; e ci è toccato riprendere la lotta in circostanze che, e proprio in un punto di fondamentale importanza, sono più terribili a confrontarsi di qualunque altra condizione in cui mai si siano trovati a confrontarsi, in passato, i figli della civiltà occidentale, o di qualunque altra civiltà trascorsa. Fino all'esplosione della rivoluzione industriale in Occidente, nel diciottesimo secolo dell'era cristiana, i limiti ristretti entro cui si esercitava il dominio dell'Uomo sulla Natura non-umana ponevano di riflesso precisi e ristretti limiti alla «forza d'urto» che l'uomo era in grado di imprimere ai suoi atti sia nel bene sia nel male. Ma ora, arma a doppio taglio dataci come premio dell'aver noi trasferito il nostro tesoro della Religione alla Tecnica, in questi ultimi duecento anni abbiamo compiuto un progresso tecnico così sbalorditivo e senza precedenti che le nostre azioni hanno ormai la «potenza di tiro» dell'energia atomica. La nostra perversità non è più perversa, la nostra bontà non è più buona di quella dei nostri antenati dell'era pre-industriale. Ma le conseguenze materiali delle nostre azioni, buone o cattive, sono ora di gran lunga più gravi. Senza dubbio è stato sempre vero, anche prima, che «paga del peccato è la morte»[5]; ma oggi, nel momento in cui ci troviamo una volta ancora costretti dagli eventi a affrontare la lotta con il peccato, la verità dell'avvertimento di san Paolo non può essere ignorata. La palese irrevocabilità delle cattive azioni che ci può accadere di compiere nella nostra era, che è l'era atomica, è uno stimolo sia alla paura sia alla speranza: alla paura, perché possiamo provocare la nostra stessa distruzione; alla speranza, perché non ci è ora

più possibile chiudere gli occhi di fronte a questa eventualità, e possiamo invece, forse proprio per questo motivo, essere indotti dalla consapevolezza del pericolo a pentirci e a imboccare la strada giusta.

La crisi spirituale che ha investito il mondo occidentale del ventesimo secolo sarebbe comunque notevole di per se stessa, anche se si trattasse semplicemente di una faccenda interna al mondo occidentale. Ma la sua gravità è dieci volte più notevole per via dell'espansione della civiltà occidentale, che è ora mondiale, nel senso letterale del termine e per via della progressiva accettazione del modello occidentale, di questa civiltà nella sua forma laicizzata, da parte della maggioranza non occidentale del genere umano. La crisi spirituale che travaglia oggi l'Occidente è una crisi cosmica. Nel corso dell'ultimo quarto di millennio, le civiltà non occidentali hanno recepito, l'una dopo l'altra, la nostra civiltà ormai privata della sua spiritualità, nella sua nuova versione secolarizzata. La maggioranza di queste diverse civiltà ha accolto la civiltà occidentale con riluttanza, benché la trovasse repellente: hanno vinto la loro avversione in considerazione del fatto che questo sgradevole modo di vivere, a loro estraneo, al quale si andavano faticosamente adattando, fosse realmente quello che voleva apparire: la Civiltà definitiva, nel senso di essere sia perfetta che permanente, proprio quale il modello appariva a Gibbon e ancora credevamo lo fosse noi occidentali di quest'epoca fino al 1914. E invece le civiltà non occidentali non erano ancora riuscite a scartare l'eredità culturale loro propria, con la sua struttura religiosa tradizionale, per adottare al suo posto la nostra civiltà laicizzata, quando scoprirono che questa civiltà da loro adottata non era esattamente la concezione di vita definitiva che ingenuamente avevano creduto sulla base della stessa candida fiducia in se stesso che l'Occidente dimostrava di avere.

Quindi, la maggioranza non occidentale del genere umano, dopo aver attraversato una rivoluzione spirituale — il processo di conversione dalla forma di civiltà ricevuta in eredità dai propri predecessori alla civiltà occidentale nella sua versione laica — si è trovata immediatamente immersa in una seconda rivoluzione spirituale che non aveva previsto: queste civiltà hanno infatti adottato il modello occidentale ormai svuotato del senso del sacro giusto in tempo per essere coinvolte nell'imprevista crisi spirituale che ha investito l'Occidente nel ventesimo secolo. L'Occidente ha dunque giocato al mondo uno scherzo tremendo, sia pure non intenzionalmente. Ha venduto al mondo una civiltà che si è rivelata non essere quale la credevano sia i venditori sia gli acquirenti al momento

dell'acquisto. È probabile che questa sventura faccia sì che la crisi spirituale del ventesimo secolo sia ancora più tormentosa per la maggioranza occidentalizzata del genere umano di quanto non lo sia per la minoranza occidentale: ed è questa un'angoscia che può suscitare rancore.

Ma, insieme con l'angoscia, questi popoli non occidentali convertiti alla civiltà occidentale nutrono anch'essi ad un tempo paura e speranza: in quanto riescono ancora a trarre qualche barbaglio intatto di gloria dall'eredità religiosa che è loro propria e hanno abbandonato da minor tempo rispetto al rifiuto operato dall'Occidente del suo retaggio religioso cristiano. Questi elementi rimasti intatti nelle eredità religiose della maggioranza non occidentale del genere umano sono stati trasferiti, grazie al processo di occidentalizzazione, nel patrimonio comune che rappresenta il tesoro spirituale del mondo; e può darsi essi possano agire, insieme con i resti sopravvissuti del cristianesimo occidentale, per riuscire a reintrodurre il sentimento religioso, attualmente scartato, nella civiltà occidentale che è ora, nel bene e nel male, la civiltà di tutto il genere umano.

Questa speranza si è accesa nel cuore dell'autore di questo libro il 13 di ottobre del 1953, quando, alla vigilia di una tavola rotonda organizzata a Roma dal Consiglio d'Europa, compì un pellegrinaggio, da lungo tempo meditato, al *Sacro Speco*: la grotta che si apre nel fianco roccioso di un burrone, nei dintorni di Subiaco, dove la tradizione vuole che san Benedetto abbia trascorso gli anni del suo itinerario spirituale vivendo come anacoreta prima di ricevere e accettare la vocazione che lo chiamava a Montecassino. Qui nacque la prima cellula del cristianesimo occidentale; e, quando il pellegrino legga la commovente iscrizione latina sulla quale il papa Pio IX ha segnato i nomi di tutti i paesi, fino agli estremi limiti della terra, evangelizzati grazie all'impeto spirituale prorompente da questo luogo consacrato, non può non pregare, come io ho pregato, che lo spirito che un tempo diede vita alla civiltà cristiana occidentale creandola dal *chaos* dei secoli bui possa tornare a consacrare una volta ancora il mondo attuale adattatosi al modello occidentale.

Presentimenti negli scrittori del diciassettesimo secolo del prezzo spirituale che sarebbe costato il rifiuto del fanatismo religioso prodottosi in quello stesso secolo

Il vuoto spirituale — questo il prezzo che presto si sarebbe dovuto pagare per il rifiuto del fanatismo religioso maturatosi nel diciassettesimo secolo — è già presente alla coscienza di un pastore della chiesa episcopale di Inghilterra che scrive nel settimo decennio di quel secolo e grandemente se ne duole. Oltre che pastore, egli fu il primo segretario della Royal Society. La stessa previsione troviamo espressa negli scritti di un ugonotto francese profugo a Amsterdam, precursore di Voltaire e degli Enciclopedisti, nell'ultimo decennio del secolo.

La feroce furia degli spiriti più violenti si è in buona misura placata: gli ultimi rimasugli delle spinte alla violenza verranno ben presto spazzati via dal mondo, cancellati dal ricordo delle terribili tracce che han lasciato ovunque dietro di sé. E, sebbene la Chiesa di Roma nella sua pompa mantenga il suo fasto, la sua autorità reale pare anch'essa destinata a scemare... È questa la condizione in cui vive la cristianità ai nostri giorni. È dunque impossibile diffondere una volta ancora gli stessi nembi minacciosi sul mondo: la disposizione universale della nostra epoca si ispira a una concezione razionale della religione...

Ammettiamo pure la verità del rilievo che molti moderni filosofi naturalisti siano stati negligenti nell'adorare Dio; mi sia però concesso rilevare anche il fatto che forse sono stati tratti a questo atteggiamento di tepidezza profana dagli eccessi veramente stravaganti di cui ultimamente siamo stati testimoni. Le innumeri pretese all'ispirazione, e all'immediata comunione con Dio, infinitamente abbondanti in questa età, hanno indotto parecchi uomini di ingegno al punto di rifiutare tutto insieme l'argomento — uomini che non sarebbero certo giunti a tale eccesso se gli altri si fossero mantenuti entro limiti più moderati... Da questo si può facilmente inferire che il metodo più adatto a suscitare un sentimento religioso sobrio e autentico non è quello che si sforzi di gettare una volta an-

cora il velo oscuro dell'opacità sulle menti degli uomini, ma principalmente sia teso a placare la violenza della follia spirituale, e ancora si può dedurne che un eccesso estremistico decresce proporzionalmente con l'allentarsi dell'altro.

È palese agli occhi di tutti che l'influenza che un tempo il cristianesimo esercitava sulla mente e sul cuore degli uomini è prodigiosamente calata. La cristianità è nel suo complesso arrivata quasi a quella fatale condizione che precedette immediatamente la distruzione dei culti del Mondo Antico, quando il volto che la religione presenta nei suoi pubblici concili è troppo diverso dall'inquietudine che gli uomini provano in privato nei suoi confronti: in pubblico, accade che essi osservino i suoi precetti con grande solennità, mentre in privato non se ne curino affatto. È difficile dire chiaramente con quali mezzi e attraverso quali passaggi siamo giunti a questa soglia pericolosa; ma è certo che i vizi spirituali di questa età vi hanno contribuito in misura pressoché pari a quelli carnali; e, per quanto attiene a questi, il rimedio più efficace che l'Uomo possa usare per salvarsi da se stesso non è tanto la parte sublime di divinità che è in lui quanto le sue dottrine intelligibili e naturali e praticabili[6]... È [dimodoché] molto accettata nella nostra epoca l'opinione che le stesse persone le quali hanno dissipato l'oscurità buia degli Scolastici, un tempo diffusa in tutta Europa, abbia moltiplicato gli spiriti indipendenti [*les esprits forts*] e aperto la porta all'ateismo, o al pirronismo, o alla miscredenza nei riguardi dei più grandi misteri dei cristiani. Ma non solo agli studi di filosofia si imputa la perdita del sentimento religioso, bensì anche al culto delle lettere: si pretende infatti di sostenere che l'ateismo non ha cominciato a diffondersi in Francia che sotto il regno di Francesco I e abbia fatto la sua comparsa in Italia all'epoca della nuova fioritura degli umanisti [7].

I sostenitori dell'idea di tolleranza, nell'occidente del diciassettesimo secolo, erano ben consapevoli del fatto che la sconfitta della teologia, imposta in base al principio di autorità, avrebbe messo in luce i limiti delle facoltà della ragione umana. È vero che essi sono senza dubbio, a volte, nell'intimo felici dei mutamenti rivoluzionari che simulano di deplorare. In un'età come la loro, quando la libera manifestazione di un atteggiamento scettico in materia di religione non aveva ancor cessato di essere pericolosa, *eironeia* — l'ironia intesa nel senso socratico, il senso in cui Socrate usa le parole, alludendo al contrario del loro significato manifesto — era l'arma più adeguata che si potesse usare per la diffusione dei lumi: e Bayle fu in questo senso un discepolo pregibboniano dell'arte in cui Gibbon si sarebbe poi rivelato un maestro. Ma i vari brani del *Dictionnaire* di Bayle, nei quali si rileva il prezzo che costa la concezione illuministica, ci pare rivelino un'oscillazione tra l'atteggiamento ironico e la serietà.

Ci sono passi come quelli qui sotto citati in cui prevale palesemente lo spirito di ironia.

[La conclusione che se ne deve trarre è che] i misteri del Vangelo, essendo di un ordine sovrannaturale, non possono né devono essere sottoposti alle regole del lume naturale. Essi non sono fatti per essere posti alla prova delle dispute filosofiche: è la loro stessa grandezza, la loro stessa sublimità a vietarglielo. Sarebbe contro la natura delle cose che tali misteri uscissero vincitori da un simile combattimento: il loro carattere essenziale è di essere oggetto di fede, e non già di scienza[8].

I cattolici romani e i protestanti si combattono su di una infinità di articoli di religione, ma si trovano d'accordo nel ritenere i misteri del Vangelo al di sopra della ragione... Ne deriva necessariamente che è impossibile risolvere le difficoltà avanzate dai filosofi, e che di conseguenza una disputa, condotta esclusivamente ricorrendo ai lumi naturali, si concluderà sempre a svantaggio dei teologi, i quali si vedranno costretti a indietreggiare e a rifugiarsi al riparo del lume sovrannaturale.

È evidente che la ragione non potrà mai pervenire a ciò che è al di sopra di sé... si deve dunque dire che [la ragione] non può fornire risposte alle obiezioni che essa stessa si muove, obiezioni che così rimangono vincitrici, finché non si faccia ricorso all'autorità di Dio e alla necessità di sottomettere il proprio intelletto all'obbedienza della fede[9].

[Per questo motivo] è dunque necessario richiamare al loro dovere coloro che intendono sottomettere la teologia alla filosofia. Bisogna mostrar loro le assurde conseguenze del metodo che essi adottano, per ricondurli alla massima fondamentale dell'umiltà cristiana che ci insegna come le nozioni metafisiche non debbano assolutamente esserci di guida per giudicare della condotta di Dio, ma è necessario al contrario uniformarci agli oracoli delle Scritture[10].

Se leggiamo questi altri passi in cui si discute dello stesso problema, Bayle ci pare invece sempre più propenso a parlare seriamente.

La nostra ragione di null'altro è capace che imbrogliare tutto: non ha finito di costruire un sistema che subito ti indica i mezzi per abbatterlo. È proprio come Penelope, che la notte sfila la tela che essa stessa ha tessuto durante il giorno. Di conseguenza l'uso migliore che si possa fare degli studi filosofici è riconoscere che la filosofia è la via che ci porta a traviarci, e dovremmo cercare dunque un'altra guida che è solo la luce della Rivelazione[11].

La sorte dell'uomo è tanto disgraziata che le luci che lo liberano da un male sono le stesse che lo precipitano in un altro. Se eliminiamo igno-

ranza e barbarie, cadiamo nella superstizione... Ma, con l'atto di illuminare la mente dell'uomo riguardo questi disordini [mentali], ispirerete loro la passione di esaminare qualunque cosa: ed essi affileranno i loro strumenti e arriveranno a tali sottigliezze che non troveranno più nulla capace di soddisfare la loro sciagurata ragione [12].

IL RIFIUTO OPPOSTO DAL MONDO AL CRISTIANESIMO ALL'INIZIO DELL'ETÀ MODERNA

I portoghesi e gli spagnoli, la prima ondata di occidentali partiti alla conquista del mondo, erano mossi non solo e non principalmente dalla sete di ricchezza e di dominio, ma anche dall'urgente desiderio di diffondere la loro religione ancestrale, il cristianesimo, quale l'avevano conosciuto e praticato i loro avi in Occidente. Li animava uno zelo di propaganda fanatico, nel senso che era uno zelo ostile — o forse sarebbe meglio dire cieco — agli elementi essenziali delle religioni superiori allora esistenti, elementi che erano identici o complementari all'essenza della religione propria della cristianità occidentale. Le palesi analogie con la pratica dell'occidente cristiano che erano troppo sconvolgenti per poter essere ignorate — come, ad esempio, le somiglianze tra la liturgia buddhista di scuola *mahāyāna* e la liturgia del cristianesimo occidentale — venivano attribuite all'astuta chiaroveggenza e abilità del diavolo. Il diavolo, prevedendo l'inevitabile futuro arrivo dei missionari del cristianesimo occidentale a «illuminare chi giace nelle tenebre»[1], si sarebbe dato da fare per rendere i pagani immuni dal rischio della salvezza inoculando loro anticipatamente, come insegnano i principi omeopatici, una forma simile alla vera religione che fungesse da antidoto. I pionieri portoghesi e spagnoli non erano certo menti di ampio respiro, ma erano gente animata da sincero ardore missionario, uno zelo autentico e disinteressato di cui diedero prova continuando il lavoro di proselitismo anche quando andava manifestamente a detrimento dei loro interessi politici e economici. A questo riguardo, la prima ondata di conquistatori occidentali, portoghesi e spagnoli, rivela un modo di agire contrastante con i successivi contingenti della seconda ondata, olandesi e inglesi, che non incisero violentemente sulle civiltà non occidentali del Vecchio Mondo se non dopo la svolta che, nel diciassettesimo secolo dell'era cristiana, portò alla secolarizzazione dell'Occidente. I «fondatori di impero» originari della cristianità protestante, vale a dire la seconda ondata di conquistatori occidentali, subordinaro-

nò scientemente la loro opera missionaria di diffusione della religione a considerazioni economiche e politiche. E scoraggiarono, e spesso apertamente disapprovarono, i missionari della loro fede quando creavano intralci al mercante e all'amministratore dell'Occidente.

D'altro canto, i missionari cristiani aderenti alla chiesa cattolica romana dei primi secoli dell'era moderna diedero ulteriore prova della loro sincera fede per la larghezza di vedute cui pervennero nel tradurre il cristianesimo nel linguaggio dell'arte, della filosofia, dell'*ēthos* dei popoli che speravano di poter convertire. Avevano, infatti, capito che, scendendo sul terreno di questi potenziali convertiti, avrebbero migliorato le probabilità di successo della loro missione e, nel dedicarsi a questa causa, si mostrarono capaci di abbandonare il loro atteggiamento pregiudiziale che, com'è umano e naturale, tendeva a privilegiare le loro abitudini e costumanze occidentali, e pronti a scartare qualunque elemento del cristianesimo occidentale fosse, a loro modo di vedere, un mero orpello accidentale e non la sua essenza.

Questo non è stato certo né il primo né l'unico caso in cui i missionari cristiani siano stati indotti a praticare un intelligente liberalismo proprio dal perseguimento del loro obiettivo fondamentale e unico che è quello di predicare il Vangelo a ogni creatura[2]. La chiesa cristiana primitiva, nella sua opera di conversione della società greco-romana, nel corso dei primi cinque secoli dell'era cristiana, già si era sforzata di rendere più agevole il cammino del convertito, trasferendo culti e feste locali dagli dèi pagani ai santi cristiani e traducendo le credenze cristiane nel linguaggio della filosofia greca[3]. I missionari gesuiti della chiesa cristiana occidentale, recatisi in India e nell'Asia orientale nel sedicesimo secolo, non aprivano una nuova via senza precedenti nella storia della chiesa, ma seguivano le orme di Clemente di Alessandria. Inoltre, il loro atteggiamento aperto non era caratteristico della chiesa romana di quei tempi nel suo complesso e non fu mantenuto coerentemente neanche dai gesuiti in tutte le zone del mondo che furono oggetto della loro missione. Alla fine l'opposizione dei francescani e dei domenicani riuscì a distruggere l'opera dei gesuiti — e con essa le possibilità di espansione del cristianesimo — prima in Giappone, quindi in Cina: e nei loro rapporti con i cristiani non appartenenti alla chiesa di Occidente ma seguaci di altre sette — ad esempio i monofisiti in Abissinia e i nestoriani delle regioni meridionali dell'India — i gesuiti furono intransigenti al pari degli altri ordini missionari cattolici romani nel tentare di costringere i cristiani eterodossi indipendenti all'unione con la chiesa di

Roma. Nondimeno, la vena di liberalismo presente nel modo di vedere e di agire caratteristico della concezione dei missionari occidentali cattolici della prima ondata all'inizio dell'età moderna è degno di nota sia di per se stesso sia in rapporto al futuro: in quanto il naufragio che nel diciassettesimo secolo ha travolto questo promettente sforzo non elimina la possibilità che una vicenda simile si realizzi nel ventesimo secolo, alla luce di un'esperienza che tenga conto degli errori commessi e non li ripeta.

Nell'ambito del linguaggio, questo spirito liberale si rivelò nei domini spagnoli delle Americhe e nelle Filippine. I missionari cattolici, infatti, trasgredirono in questi luoghi all'ingiunzione delle autorità secolari di imporre la lingua castigliana agli *indios* come strumento della loro istruzione religiosa. Animati dal loro autentico interesse di predicare il Vangelo, i missionari rifiutarono di farsi distrarre, per *raison d'état*, dal prendere la via più breve che permettesse loro di toccare il cuore degli indigeni. Persino nelle Filippine, dove non esisteva una «lingua franca» pre-castigliana, esercitarono il loro magistero insegnando e predicando nei linguaggi locali; e ancor oltre si spinsero nel vicereame del Perù, dove una lingua franca locale era già stata messa in circolazione per diventare linguaggio comune a opera degli Inca predecessori dei conquistatori spagnoli. I missionari operanti in Perù trascrissero questa lingua franca *quechua* adattandola all'alfabeto latino: e nel 1576 fu istituita all'università di Lima una cattedra di lingua *quechua* che sarebbe sopravvissuta fino al 1770; nel 1680 la conoscenza di tale lingua era un requisito indispensabile per chiunque aspirasse ad essere ordinato sacerdote cattolico in Perù.

In campo artistico l'iconografia cristiana fu tradotta nello stile della tradizione induista in India e nei modi di rappresentazione caratteristici dell'arte figurativa dell'Asia orientale in Cina e in Giappone, mentre in Messico lo spirito del filone benevolo dell'arte figurativa meso-americana, da sempre subordinato e infine quasi completamente travolto dalla ferocia dell'ascendenza azteca, ha trovato modo di riprodursi, e emergere predominante, nell'allegra versione, di eccezionale vivezza nella sua stravaganza, del primo stile barocco moderno occidentale. Nelle chiese di un barocco esasperato dei villaggi del distretto di Puebla, l'autore di questo libro si è trovato di fronte all'equivalente estetico e emozionale di un affresco precolombiano ammirato pochi giorni prima a Teotihuacán, raffigurante il gaio paradiso del dio messicano della pioggia, Tlaloc, in genere tetrissimo; il successo ottenuto dai missionari del sedicesimo secolo nell'individuare i bisogni spirituali dei contadini da loro convertiti e la possibilità di scoprire un punto di incontro

con loro era testimoniato ancora nel 1953 nella amorevole attenzione che i discendenti dei convertiti prodigavano a queste meravigliose opere di un'architettura e un'arte esotica che era stata trasmessa loro dai frati spagnoli arrivati in quel paese al seguito dei *conquistadores*.

Nell'ambito della filosofia, i missionari cattolici del Cinquecento europeo hanno tradotto la dottrina cristiana nella terminologia induista e confuciana, così come i padri alessandrini del secondo secolo avevano fatto usando il linguaggio della filosofia ellenica: e alcuni missionari-filosofi provenienti dall'occidente si addestrarono a scrivere, vestirsi, mangiare, vivere al modo dei *sānyāsin* indù e dei dotti confuciani. Un simbolo di questo atteggiamento liberale, e la prova del successo che avrebbe potuto ottenere, si può scorgere nel santuario della Vergine di Guadalupa, che sorge nei sobborghi di Città del Messico, già citato in un precedente contesto [4].

È dunque tanto più significativo il fatto che persino questa versione aperta e generosa del cristianesimo occidentale sia stata rifiutata ovunque avesse il potere la fazione contraria all'apertura all'occidente. Forse può non apparire sorprendente il fatto che in Abissinia, dove la versione monofisita del cristianesimo — da lungo tempo affermatasi e ormai profondamente radicata — non venne trattata dai missionari cattolici con la comprensione e il rispetto che avevano invece dimostrato nei confronti delle filosofie di matrice non-cristiana dell'Asia orientale e dell'India, sia i missionari sia tutte le altre persone di nazionalità portoghese siano state espulse in meno di cent'anni dopo essere stati inizialmente accolti quali provvidenziali liberatori dell'Abissinia dagli invasori somali di religione musulmana. Ma è certo degno di nota il fatto che, proprio in quella stessa decade e dopo all'incirca lo stesso numero di anni di prova, i missionari cattolici e insieme con loro gli occidentali laici avrebbero subito la stessa sorte, cacciati in egual modo dal Giappone, per essere alla fine estromessi anche dalla Cina e dall'India indipendente e siano riusciti a resistere soltanto nell'India portoghese e nell'impero ispanico, dove i missionari avevano il sostegno di una irresistibile forza politica e, come estrema risorsa, di quella militare.

La ragione più evidente e ovvia di questo rifiuto dell'occidente cristiano nel diciassettesimo secolo fu il fatto che il lavoro missionario si svolse parallelamente e in collegamento con l'aggressione politica e militare operata dall'occidente. In Giappone, Hideyoshi e i suoi successori della famiglia Tokugawa proscrissero la versione cattolica romana del cristianesimo occidentale nel loro paese,

perché temevano che i convertiti giapponesi potessero fungere da «quinta colonna» con l'appoggio della quale il Regno unito del Portogallo e della Spagna riuscisse a conquistare il Giappone, mentre erano fermamente convinti che il Giappone fosse inespugnabile persino di fronte all'assalto della più formidabile concentrazione di forze occidentali se gli attaccanti non disponessero di collaborazionisti all'interno delle difese giapponesi. In seguito, sempre in Giappone, i Bakufu tollerarono la presenza nel paese di protestanti olandesi, ma solo a patto che rispettasero due condizioni: accettare di vivere confinati in un'isoletta e non fare alcun tentativo di conquistare alla loro versione del cristianesimo i giapponesi già convertiti a tale fede. La chiesa cattolica romana fu successivamente proscritta in Cina, poiché il papa e i suoi rappresentanti nell'Asia orientale — nella loro ansia di assicurarsi che il liberalismo dei gesuiti non compromettesse la dottrina della chiesa — furono così privi di tatto da dettar legge all'imperatore riguardo il significato di alcuni termini consacrati del vocabolario cinese classico. Ma c'è anche un motivo più profondo che può spiegare il rifiuto opposto al cristianesimo occidentale, ed è la difficoltà intrinseca e l'acuta sofferenza che comporta qualunque conversione da un modo di vivere a una diversa concezione dell'esistenza. Lo strappo rimane comunque doloroso e difficile a reggersi anche quando i missionari si sforzino di incontrare i convertiti quasi a metà del faticoso cammino traducendo il cristianesimo, nei limiti del possibile, nel linguaggio loro proprio.

Ciononostante, l'autentica sincerità della scelta da parte di un gruppo almeno di convertiti giapponesi al cattolicesimo romano ci è testimoniata dalla sopravvivenza nella clandestinità di una «minoranza di fedeli» per 231 anni (dal 1637 al 1868), anni durante i quali la pena per chi fosse scoperto era la condanna a morte. In Messico, per citare un altro esempio, gli *indios*, benché fossero stati convertiti al cristianesimo con la forza e non venisse mai più concessa loro la possibilità di rifiutarlo, diedero prova di un attaccamento consapevole e volontario al credo loro trasmesso, quando, trecento anni dopo, opposero una resistenza accanita all'anticlericalismo militante che conobbe la sua fase di espansione nel primo periodo della lunga rivoluzione iniziatasi in Messico nel 1910. Nell'anno di grazia 1953, i contadini *indios* erano di nuovo liberi di dare il meglio di sé nelle chiese dei loro villaggi e di testimoniare la loro entusiastica passione per la liturgia del cristianesimo cattolico romano. In quello stesso anno, però, l'autore di questo libro riscontrò il prevalere di uno spirito diverso tra i *chamula* — una popolazione montana che vive sul remoto altopiano di Las

Casas, all'estremo limite sud-occidentale della Repubblica messicana, ove la potenza politica e militare della Spagna era giunta ormai talmente allo stremo delle sue possibilità di dominio che i capitribù locali son riusciti a mantenere la loro egemonia.

Sempre nel 1953, il centro cittadino di Las Casas, abitato dai discendenti *ladinos* dei coloni spagnoli e tlascalec del sedicesimo secolo, dava l'impressione di un'isola di civiltà occidentale sperduta in un mare a lei estraneo: il breve tragitto che separa questa «città» occidentale isolata dal villaggio che è la capitale della tribù *chamula* non integrata alla dimensione occidentale trasferisce il visitatore in un mondo completamente diverso. Tra gli edifici che sorgono attorno allo spiazzo erboso del villaggio la sagoma che emerge più vistosa è un'elegante chiesa barocca: ma sull'altare non c'è alcun tabernacolo e il prete si diceva si avventurasse da Las Casas per officiare in questo luogo con fatica e pena non più di una o due volte l'anno: la chiesa normalmente era tenuta da sciamani che solo un resto di decenza formale consentiva di definire «sacrestani». Le effigi dei santi cristiani sulle loro portantine si trasfiguravano in rappresentazioni di divinità pre-cristiane agli occhi dei fedeli *chamula* in adorazione i quali, accoccolati sul pavimento coperto di strame, eseguivano musiche magiche su strumenti dall'apparenza esotica. Le croci piantate all'aperto eran diventate presenze vive, aniconiche incarnazioni del dio della pioggia. Insomma, tra i *chamula* l'assalto sferrato dall'Occidente secentesco nella forma di missione cristiana patrocinata dalla chiesa cattolica di Roma è stato respinto con successo, e rimane da vedere quale sarà il risultato del ritorno alla carica tentato dall'Occidente del ventesimo secolo. Il nuovo attacco ai *chamula*, questa volta sferrato dall'Occidente nella sua versione post-cristiana, è stato preparato nella nuova forma di organizzazione cooperativa del mercato e sulla base della nuova concezione medica che ora fiancheggiano la chiesa scristianizzata. Riusciranno la medicina occidentale e l'organizzazione occidentale dei traffici a dimostrarsi più efficaci della religione dell'occidente quali strumenti per catturare questo caposaldo ostinatamente pagano?

Nelle regioni ispanizzate dell'Asia e del Nuovo Mondo sacche di resistenza cocciuta come quest'angolo abitato dai *chamula* sono ormai rare oggi, quando scrivo, nel 1956; e ovunque l'attività svolta da spagnoli e portoghesi abbia trovato realizzazione, a Goa come nella maggioranza delle regioni delle Indie occidentali appartenenti all'impero spagnolo, gli *indios* non hanno avuto la possibilità di rifiutare né il cristianesimo cattolico romano né gli elementi secolari della versione caratteristica della civiltà occidentale nella

sua prima età moderna. Sono stati costretti a accettarli entrambi, e a accettarli entrambi d'un colpo solo: e il diverso corso che la vicenda ha avuto qui e altrove ci induce a pensare che, se un popolo si trova a dover accogliere una civiltà del tutto aliena alle sue tradizioni, il danno che ne riceve è minore se l'accoglie nella sua totalità e di botto, mentre è più grave se questa gli viene somministrata a piccole dosi e per tappe successive. I sudditi americani e asiatici della corona spagnola e della corona portoghese, convertiti con la forza e all'improvviso, hanno accolto nel profondo del loro cuore la nuova religione e ne hanno fatto qualcosa di proprio, tanto che si è riusciti a superare la barriera originariamente esistente tra conquistatori e conquistati. La religione comune ha aperto la strada a un connubio tra le due civiltà che le ha viste riemergere fuse in una sola, la cui struttura sociale e culturale è mutuata dall'Occidente, ma certo molto vino indio si è riversato nelle bottiglie importate dall'occidente.

Diversa, come vedremo, e meno felice, è l'impronta lasciata nelle società non occidentali cadute sotto l'influenza francese, olandese, britannica, dopo il processo di laicizzazione subito dalla vita occidentale nel diciassettesimo secolo: una condizione che non offriva alcuna opportunità né di dare né di ricevere altro, della cultura occidentale, se non la sua veste secolare e, quel che è peggio, i recipienti che dovevano assorbirla, vale a dire i popoli che in tal foggia la recepivano, non volevano all'inizio apprendere nient'altro che la tecnica militare. Questa loro incertezza oscillante tra l'apatia e la necessità condannò i popoli parzialmente convertiti alla civiltà occidentale postcristiana a passare attraverso una rivoluzione non coscientemente voluta, e destinata a protrarsi a lungo nel tempo, nel corso della quale si trovarono costretti a continuare la loro iniziale assunzione della tecnica militare occidentale, adottando l'uno dopo l'altro tutti gli elementi caratteristici della civiltà occidentale ormai laicizzata, e senza che ciò portasse a una unificazione tra le differenti civiltà e i due diversi modelli di società. I recipienti furono insomma gradualmente svuotati della loro cultura ancestrale senza assimilare, facendola propria nel profondo, la cultura occidentale via via appresa nelle sue varie manifestazioni. Il risultato di questo processo di acquisizione incerta e parziale è stato la frattura nell'ambito sociale della civiltà recepente, e una malattia dell'anima che ancor duole perché fino a questo momento non è stata sanata.

Il cristianesimo quale strumento dell'imperialismo occidentale nella visione di due osservatori dell'Occidente del diciassettesimo secolo

Ci è dato capire fino a qual punto Locke e Bayle si siano dissociati dal fanatismo religioso che travolse in una pari degradazione protestanti e cattolici nell'ambito del cristianesimo occidentale all'inizio dell'età moderna della sua storia, se consideriamo la loro abilità di porsi idealmente nell'ottica delle civiltà contemporanee estranee all'Occidente, che permise loro di vedere le cose con l'occhio di quei popoli e valutarle dal punto di vista di chi quelle società era chiamato a dirigere, per giudicare gli effetti provocati dall'impatto con la civiltà occidentale.

Non è certo nostra intenzione prenderci la libertà di penetrare nelle ragioni che possono aver mosso Dio, nella sua infinita sapienza, a consentire in una determinata epoca ciò che non avrebbe tollerato in un'altra: senza osar tanto, ci sia lecito però dire che il cristianesimo quale si è manifestato nel sedicesimo secolo non ha diritto di attendersi dal Cielo gli stessi favori che la benevolenza di Dio un tempo concesse al cristianesimo dei primi tre secoli. Il Cristianesimo era allora una religione caritatevole, paziente e gentile, che raccomandava ai sudditi l'obbedienza al principe e non aspirava ad ascendere al trono ricorrendo alla ribellione violenta. Mentre il cristianesimo qual è stato annunciato agli infedeli nel sedicesimo secolo non è ormai più quello: ma una religione sanguinaria, capace di macchiarsi di azioni delittuose, assuefatta alla carneficina, abitudine in cui si è indurita nei cinque o seicento anni trascorsi da allora. Una religione che ha ormai fatto suo e assorbito nel profondo l'abito a mantenersi e ad espandersi passando a fil di spada chiunque le si opponga. A servirsi di tutti i mezzi, trucchi, manipolazione delle coscienze, boia, istituzione degli orrendi tribunali dell'Inquisizione, crociate, bolle papali incitanti i sudditi alla sedizione, predicatori di discordia, cospirazioni, assassini di principi: da nessuno di questi metodi han rifuggito i seguaci del cristiane-

simo, anzi erano questi i metodi regolarmente adottati dai cristiani del sedicesimo secolo contro chi non volesse sottomettersi ai dettami del cristianesimo. Come dunque potrebbe oggi il cristianesimo aver diritto a contare sulla benedizione che il Cielo un giorno lontano aveva concesso alla Chiesa primitiva, al Vangelo della pace, della pazienza, della mansuetudine di cuore?

Non v'ha dubbio che il partito migliore che i giapponesi avrebbero potuto prendere era la scelta di convertirsi al vero Dio: ma fino a che non li avesse illuminati la luce spirituale, sola capace di indurli a rinunciare al loro credo religioso avito, ad abbandonare i falsi dèi, altra alternativa non restava loro che farsi persecutori o patire la persecuzione. Non avevano possibilità alcuna ormai di conservare il loro antico governo o la religione ancestrale, se non si fossero sbarazzati dei cristiani: perché, presto o tardi, i cristiani li avrebbero ridotti entrambi, governo e religione, in rovina. Non c'era alcuna speranza che i cristiani si sarebbero astenuti dall'armare tutti i loro neofiti, né che si trattenessero dalla tentazione di introdurre nel nuovo paese l'aiuto armato e i metodi inumani adottati, ovunque siano arrivati, dagli spagnoli. E, usando la forza nella sua espressione primordiale, vale a dire quella che consiste nell'uccidere, torturare, impiccare, come già avevano fatto nelle Americhe, essi avrebbero ridotto il Giappone intero sotto il giogo del loro dominio. Perciò, se consideriamo gli eventi verificatisi dal punto di vista meramente politico, si deve ammettere che la persecuzione di cui sono stati vittime i cristiani in quel paese è stata dettata da una scelta legittima ispirata a prudenza, dovuta al desiderio di prevenire il rovesciamento e la distruzione di uno stato e la sua trasformazione in colonia [5].

... Un piccolo e debole drappello di cristiani, privi di ogni cosa, giunge in un paese pagano; chiedono costoro, estranei, agli indigeni, come uomini ad altri uomini, il necessario per vivere: e il necessario è infatti loro concesso, e sono date loro abitazioni e le due razze si uniscono fino a costituire un sol popolo. La religione cristiana prende in tal modo radice in quel luogo, e si diffonde, senza peraltro farsi ancora la più forte; sussistono ancora la pace, l'amicizia, la fiducia, e un'equa gistizia. Ma a lungo andare le autorità passano dalla parte dei cristiani e questi diventano i più forti: ecco che allora subito si ritiene si debba infrangere ogni patto, violare ogni diritto, perché l'idolatria sia estirpata; e se i pagani, pur essendo innocenti e ossequientissimi alla legge e non contravvenendo in alcun modo né alla morale né alla legge sociale, non rinnegano la loro antica religione per abbracciarne una nuova ed estranea, avviene che essi sian privati della vita, dei beni, delle terre dei loro padri. E allora si vede di che cosa sia capace lo zelo religioso quando si unisce alla brama di dominio; e come facilmente il pretesto della religione e della cura delle anime possono servire da maschera alla cupidigia e all'ambizione [6].

Ciò che meglio serve a chiarire perché mai la religione cristiana appaia odiosa agli occhi di tutti i popoli del mondo è lo spettacolo dei cristiani che, prima, si insinuano come gente che non chiede se non la libertà di

professare la propria dottrina e, poi, ha l'ardire di abbattere i templi della religione dei nativi del paese in cui sono arrivati e di rifiutare di ricostruirli quando il sovrano locale lo ordini. Come si osa sostenere che questo non dia il diritto agli infedeli di affermare: «All'inizio queste persone [i cristiani] non chiedono che la tolleranza e si dimostrano contenti del fatto che non li bruciamo vivi; poi si sentono maltrattati se non godono dei privilegi di cui altri sono insigniti; infine si ritengono perseguitati, se non arrivano all'esercizio totale del potere, divenendo nostri Signori e Maestri. Per un certo periodo sono come Cesare, che non voleva aver padrone alcuno. Poi diventano come Pompeo, che non voleva aver nessuno pari a sé, e ambiva a esser superiore a tutti». Sono questi gli inevitabili inconvenienti cui si espone la gente quando, per stabilire l'ortodossia, deve far ricorso al feroce potere del braccio secolare[7].

[I fautori più convinti della tolleranza] non sanno come conciliare l'editto emanato dall'imperatore della Cina con la saggezza di cui lo si loda. Intendo l'editto di tolleranza che l'imperatore ha sancito a beneficio dei cristiani e di cui ci ha dato notizia in termini tanto lusinghieri uno dei padri Gesuiti. I difensori della tolleranza ritengono che un principe saggio ed accorto non avrebbe mai concesso ai missionari inviati nel suo paese dal papa e ai neofiti da loro convertiti il diritto di godere della libertà di coscienza senza prima essersi informato attorno ai princìpi che essi applicano al fine di ottenere la conversione e per quanto concerne il modo come tali princìpi in effetti hanno applicato i loro predecessori. Se, su questo punto, l'imperatore avesse chiesto chiarimenti, tutti i chiarimenti indispensabili a un buon agire politico che sia onesto e chiaro nei suoi intendimenti, non avrebbe mai concesso ai missionari ciò che invece ha loro accordato, con garanzie concrete: perché sarebbe allora a conoscenza del fatto che questa gente pretende uniformarsi al comandamento del Cristo che dice di «costringerli ad entrare» — il che in concreto significa bandire, imprigionare, torturare, uccidere, perseguitare tutti coloro che si ostinino nel rifiuto di convertirsi al Vangelo, e il diritto a detronizzare i principi che si oppongano al loro successo e alla loro penetrazione. Non si vede proprio come l'imperatore della Cina potrà lavarsi della colpa di un'imprudenza tanto ingiustificabile, se, consentendo tutto ciò, e consapevole delle conseguenze della sua decisione, avesse ugualmente emanato l'editto. Dobbiamo dunque per salvare il suo onore credere che non ne sapesse nulla — ma questa difesa certo non lo assolve dalla colpa di una tanto grave carenza di informazione riguardo a un problema di fondamentale importanza per lui. Per quanto ci è dato sapere, forse egli non vivrà abbastanza per pentirsi della sua negligenza: ma certo è ben temerario se non paventa l'esecrazione e la condanna dei suoi successori, che si vedranno costretti, prima di quanto se l'aspettino, a controllare pericolose sedizioni fomentate dai seguaci della nuova religione e a tagliar loro la gola se vorranno evitare che siano i cristiani ad ucciderli. Sarà forse giunto il momento di giocare il gioco del greco che incontra un altro greco, gioco noto in francese come *jouer au plus fin*, e che un tempo usava in Giappone[8].

LO SFACELO DELLO STILE DI VITA DELL'OCCIDENTE CRISTIANO E IL RIGETTO DELL'EREDITÀ CRISTIANA NEL MONDO OCCIDENTALE DEL DICIASSETTESIMO SECOLO

Il modo di vivere che ha contraddistinto il Medioevo cristiano occidentale cominciò a incrinarsi all'epoca del pontificato di papa Innocenzo II (*fungebatur* negli anni del Signore 1198-1216), dopo il periodo di splendore che lo aveva visto crescere e prosperare per circa un secolo e mezzo. Un uomo dell'Occidente che viva nell'era post-moderna di questa civiltà, se si volge indietro a guardare le età del Medioevo cristiano occidentale al tempo del loro emergere e fiorire dall'alto del suo osservatorio situato nel domani dell'Età Moderna — che ai suoi inizi si pensava superiore e ha poi finito col precipitare in un'orrenda condizione di confusione e di disagio ancor più tristi — può correre il rischio, in questa sua stravolgente opera di rimozione a distanza, di vedere la scena dell'Occidente medievale immersa in una luce ideale che molto sorprenderebbe l'uomo occidentale vissuto a quei tempi e costretto quindi ad ammirare quella stessa scena da vicino, nella sua prosaicità quotidiana. Tuttavia, una volta fatta questa giusta ammissione della possibilità di una insensata idealizzazione, lo stile di vita della cristianità medievale in Occidente ci appare pur sempre come una delle più stupefacenti conquiste del genere umano: la geniale peculiarità di quest'epoca ci sembra consista nel delicato quanto creativo equilibrio tra autorità e libertà.

Per quanto riguarda l'organizzazione della società, suo carattere distintivo è l'equilibrio tra l'autorità morale dell'Apostolo a Roma e l'autonomia politica dei singoli principi e delle città-Stato particolaristiche. Questa sua struttura elastica ha fatto sì che il *commonwealth* cristiano del Medioevo nell'Occidente fosse unito pur essendo una società diversificata, diverso nell'unità, e raggiungesse un equilibrio che non riuscì invece ad attingere la cristianità ortodossa del tempo — che, in ciò fallendo, si condannò alla scelta tra le due lugubri alternative di una vita-nella-morte sotto un impero ecumenico autocratico e la guerra-fino-alla morte tra Stati particolaristici anch'essi di tipo totalitario. Per quanto concerne

l'atmosfera intellettuale, la *respublica christiana* occidentale è il risultato del coesistere equilibrato tra l'autorità teologica del dogma cristiano ormai fissato dalla chiesa d'Occidente e la libertà filosofica lasciata agli studiosi, all'interno di questa impalcatura teologica, di dedicarsi alla filosofia e alla scienza aristoteliche non solo nei loro studi profani ma persino nell'ambito della teologia.

Questo promettente sistema di vita dell'Occidente medievale fu ridotto allo sfascio da una serie di colpi che successivamente scossero la fede nelle istituzioni religiose, quella fede che era l'elemento su cui si fondava, e da cui dipendeva, la loro sopravvivenza. Il primo sconvolgimento fu provocato dal conflitto verificatosi nel tredicesimo secolo tra il papato e l'imperatore Federico II: e fu un colpo tremendo, in quanto questo conflitto rivelò il papato agli occhi dell'Occidente in una nuova e dolorosa luce, nella sua realtà di istituzione egocentrica tesa a lottare scopertamente per la supremazia nella contesa per il potere fino a cadere nei peccati tipici dell'Anticristo, la spietatezza implacabile e la *hybris*, nella sua diabolica persecuzione degli sventurati eredi di Federico. Il secondo colpo fu sferrato alla saldezza nella fede in tali istituzioni dalla «cattività babilonese» in Avignone, nel quattordicesimo secolo, nella quale il papato cercò una compensazione alla decadenza politica che lo aveva travolto, nemesi del suo orgoglio spirituale, nell'edificazione di un'impossibile organizzazione finanziaria orientata al mercimonio su scala ecumenica. Il terzo scossone alla fede venne dal «grande scisma», nel quale il papato arrivò a farsi sostenitore dell'antitesi dell'unità della cristianità occidentale, l'unità per la cui difesa non aveva mai smesso di lottare neanche quando la sede era stata trasferita da Roma — il centro della cristianità nel quale aveva combattuto, sino a ottenerne la totale disfatta, la potenza degli Hohenstaufen — ad Avignone dove era vissuto all'ombra della corona francese. Avignone era certo geograficamente una sede più adatta di Roma per il papato, quando ancor non era giunto a dividersi contro se stesso, poiché la vallata del Rodano è molto più vicina che non quella del Tevere al mondo della cristianità occidentale del quattordicesimo secolo; e sebbene il prestigio del papato sia cresciuto dopo il rientro del papa da Avignone a Roma nell'anno di grazia 1376, il vantaggio morale fu di gran lunga più che controbilanciato dallo scandalo della frattura provocata dallo scisma del 1378.

Il quarto colpo fu infine inferto alla fede del mondo cristiano dal conflitto, nel quindicesimo secolo, tra il papato e il movimento conciliare: uno scontro nel quale i rappresentanti locali della chiesa cristiana d'Occidente presso i vari Stati particolaristici della

cristianità tentarono di restaurare l'unità ecclesiale dell'Occidente che il grande scisma aveva spezzato. Il rimedio, proposto dai padri della chiesa occidentale nei vari concili ecumenici che si succedettero l'uno all'altro nello sforzo di puntellare la monarchia papale riunificata, fu quello di rifondarla su nuove basi col darle un nuovo ordinamento costituzionale con rappresentanza parlamentare per il quale esistevano in Occidente modelli attuali, quali il governo ecumenico rappresentativo di alcuni ordini religiosi e l'amministrazione dei regni parlamentari laici. Ma questo movimento teso a salvare la chiesa dei papi qual era stata al tempo di Gregorio VII e di Innocenzo III fu travolto dalla determinata volontà del papato del quindicesimo secolo di convertire la sua ormai scossa e vacillante supremazia morale nell'ambito della comunità cristiana occidentale in una autocrazia ecumenica ecclesiale organizzata sul modello delle contemporanee autocrazie laiche dell'Italia settentrionale. E dato che queste erano copie in miniatura, su scala ridotta, ma riuscite del tentativo invece abortito di Federico II di rievocare su grande scala l'autocrazia secolare di Diocleziano in Occidente, il papato nel quindicesimo secolo era dunque avviato a rifondarsi a distanza grazie a un rivolgimento, a immagine e somiglianza dell'odiato arcinemico, quel Federico che era stato l'avversario principe della chiesa nel XIII secolo.

La nemesi della disfatta che travolse il movimento conciliare fu il nascere della Riforma protestante: e il suo esplodere inferse il quinto attacco all'anima occidentale, un attacco che significò la morte della chiesa cristiana d'Occidente come chiesa una e universale. C'era già stato, è vero, il grande scisma, ma, per quanto si trattasse di un evento sconvolgente, era pur sempre una lotta personale, temporanea, tra due o tre rivali pretendenti al trono pontificio, in cui tutti i protagonisti continuavano ad accettare il principio dell'unità in cui tutti indistintamente, in linea di principio, credevano. La Riforma, invece, provocò la spaccatura definitiva della chiesa cristiana dell'Occidente in una chiesa cattolica romana post-tridentina e in molte e diverse chiese protestanti, numerose quanto gli Stati particolaristici in cui queste sette avevano le loro rispettive sedi. All'interno degli Stati particolaristici di confessione cattolica, *de facto* in grado molto minore che negli Stati protestanti loro simili, il potere laico divenne ora sovrano sia nell'ambito ecclesiale sia in quello civile. La nemesi che colpì la Riforma protestante fu lo scoppio delle guerre di religione che devastarono l'Europa occidentale, guerre fratricide che infersero alla fede il sesto colpo. Tali guerre videro combattere in campi opposti cattolici e protestanti, in Francia, in Olanda, in Germania, in Irlanda; e le

sette protestanti fra loro rivali in Inghilterra e Scozia, nel brutale tentativo di eliminarsi l'un l'altra con la forza delle armi. Ancor più penoso fu lo spettacolo della religione usata come strumento per il raggiungimento di obiettivi mondani, politici o militari, e soprattutto scoprire che tutto questo era la conseguenza del tentativo privo di scrupoli, da parte della religione, di usare guerra e politica come armi nella lotta tra uomini di chiesa per la supremazia.

Contemporaneamente e parallelamente il cristianesimo subì un altro colpo dalla rinascita del mondo greco in Occidente. La resurrezione dello spirito greco venne accolta, all'inizio dell'età moderna della storia occidentale, ancora basata sul principio di autorità, come un'autorità indipendente da, e perciò di necessità in contrasto con, l'autorità della chiesa cattolica. Nel Medioevo, la chiesa cristiana d'Occidente si era sforzata di legare al suo carro lo spirito resuscitato di Aristotele e, così attrezzata con gli strumenti del pensiero aristotelico, di esorcizzare la rinascita ideale dell'impero romano: ma agli albori dell'età moderna fu sconfitta dallo spirito pagano della letteratura classica latina e greca e dalla rinascita dello Stato particolaristico di tipo ellenico. Proprio questo, che era stato un tempo l'ideale politico più vivamente sentito nel mondo ellenico nella sua età prealessandrina, rinacque e tornò a vivere dapprima nell'Italia settentrionale e centrale, poi, a partire dalla fine del quindicesimo secolo, conquistò l'Europa occidentale transalpina e transmarina: ed è stato proprio questo il più malefico tra i *numina* greci che hanno visitato la civiltà cristiana dell'Occidente di ispirazione ellenistica. Nell'ambito della politica, infatti, la rinascita dell'ellenismo è stata più persistente e duratura di quanto non sia accaduto in campo letterario e nelle arti figurative. Nella letteratura, lo spirito che papi e cardinali del quindicesimo secolo non erano riusciti a conciliare con la tradizione della cristianità occidentale fu seppellito, prima della fine del diciassettesimo secolo, dai profeti transalpini della tecnologia nella «disputa dei libri». E, per quanto riguarda le arti figurative, sparì travolto dal movimento romantico nel periodo a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo. Ma nell'ambito politico, lo spirito particolaristico greco ancora ci incalza: e non ci è dato sapere se due guerre mondiali siano state sufficienti a spegnere la sete di sangue di tale funesto *revenant*.

È questo, in sintesi, lo scenario storico in cui si è maturato il discredito morale e intellettuale che ha fatto scadere l'eredità dell'Occidente cristiano nella stima stessa degli occidentali a partire dal diciassettesimo secolo. Il rifiuto affonda le radici in motivi profondi, parzialmente morali e per certi versi intellettuali. La moti-

vazione morale consiste nel fatto che i dissensi in materia di religione han dato origine in Europa a un conflitto politico e militare devastante, quanto inconcludente, animato dall'odio e ispirato a una malizia e a una totale assenza di carità, tutto con l'inconfessato scopo di perseguire obiettivi di egemonia mondiale gretta e sordida, scandalosamente in contraddizione con gli alti ideali spirituali del cristianesimo. Quanto alla motivazione intellettuale, la si può riscontrare nel fatto che la concezione dell'universo caratteristica del cristianesimo occidentale — quale si era edificata su un amalgama di mito cristiano, scrittura giudaica, scienza e filosofia greca grazie all'opera geniale di una serie di grandi autori, da san Paolo a san Tomaso d'Aquino — aveva ormai perduto il consenso indiscusso delle menti occidentali.

Il rifiuto opposto dagli intellettuali alla tradizione del cristianesimo occidentale ha reso ancor più forte l'effetto della rivolta morale. Ma non era ancor scontato che i dubbi intellettuali di per sé soli valessero ad alienare l'animo dell'uomo occidentale dalla tradizione cristiana in modo così rapido e decisivo. Fu lo sdegno suscitato dall'iniquità delle guerre di religione a provocare l'irreparabile crepa nelle solide fortificazioni della *Weltanschauung* cristiana del Medioevo occidentale. La manifestazione concreta della rivolta morale fu la cosciente e deliberata trasposizione, nel diciassettesimo secolo, del patrimonio spirituale dell'uomo occidentale dalla teologia, che gli apparve inguaribilmente polemica, alla scienza naturale, apparentemente non-controversa: e la conseguente progressiva demolizione della impalcatura intellettuale del cristianesimo com'era concepito nell'Occidente medievale fu dunque il riflesso della rivolta già prima maturatasi nei confronti delle sue pretese morali.

Espressioni — tratte da autori contemporanei — della reazione sviluppatasi nel diciassettesimo secolo contro l'eredità del cristianesimo occidentale

A. Lo sdegno morale

1. *Gli effetti devastanti prodotti dalle guerre di religione*

È lo zelo fanatico teso a imporre le proprie opinioni che ha riempito il nostro emisfero di fumo e di tenebra; e, per l'atroce esperienza che ne abbiamo fatto, noi conosciamo bene la furiosa violenza distruttiva delle fiamme che ha acceso. Se il Cielo non lo avesse impedito, avrebbero trasformato il nostro paradiso in un deserto... Se nostro Signore tornasse ora sulla terra certo vi troverebbe poca fede, ma dove mai volgerebbe il Suo sguardo se volesse cercarvi un po' di carità?... L'unione che regna all'interno di una singola setta è un esempio penoso di carità: non è questa la concordia che deve unire chi si dice cristiano, ma cospirazione contro Cristo... Quanto ardore sprecato nella professione di incerte norme disciplinari, mentre tanto fervore lo esigono l'amore verso Dio e l'amore del prossimo, queste che sono veramente verità evangeliche indiscutibili [1].

I signori che governano il mondo dovrebbero assumere un paggio che ripetesse loro ogni mattina: «Guardati dal tormentare un uomo a cagione della sua fede religiosa, vedi di non usare il potere della spada fino a ferire le coscienze. Ricordati di Carlo IX e dei suoi successori e medita su ciò che hanno ottenuto per aver agito contro questo precetto: è un vero miracolo che la monarchia francese non sia perita sull'altare del suo cattolicesimo. Ma questi son miracoli che non accadono tutti i giorni: fa' in modo di non riporre la tua fede in ciò e prega perché così non avvenga. Carlo IX e i suoi successori non avrebbero dovuto dimenticare l'editto di gennaio, e poi, dopo più di trent'anni di orrenda devastazione, dopo avere fatto scorrere migliaia e migliaia di torrenti di sangue, perpetrati miriadi di tradimenti, acceso mille roghi, emanare un editto ancor più conciliante.

Coloro che hanno la responsabilità della condotta degli affari ecclesia-

stici sono anch'essi un'altra categoria di persone che dovrebbero sforzarsi di ricordar bene la lezione del sedicesimo secolo. Quando si parla loro di tolleranza, è come se la parola che giunge alle loro orecchie e devono ascoltare fosse il più terrificante e mostruoso di tutti i dogmi che si possano immaginare: e, per convincere il braccio secolare a entusiasmarsi alle loro passioni, proclamano che, se non fosse neanche più consentito loro di infliggere la sofferenza della prigione, l'angoscia dell'esilio, il terrore della pena agli eretici, ciò equivarrebbe a privarli del più splendido ornamento della corona. Ma, se essi esaminassero più attentamente le conseguenze che è giusto aspettarsi dalle guerre di religione, sarebbero più prudenti. «Dunque non volete» si potrebbe obiettar loro «che questa setta veneri Dio secondo la sua propria concezione e che così lo vada predicando. Ma fate attenzione: se si arriva a sguainare le spade anziché soltanto parlare o scrivere contro i dogmi da voi stabiliti, state in guardia affinché non succeda che questa setta abbatta i vostri templi e metta a repentaglio la vostra stessa vita. Che cosa siete riusciti a ottenere in Francia e in Olanda insistendo nella persecuzione? Non fate affidamento sulla superiorità numerica! I vostri principi hanno dei vicini, perciò i seguaci delle sette protestanti non mancheranno di protettori né di assistenza, dovessero anche ricorrere ai turchi.

Vorrei infine pregare i teologi irriducibili che così grande piacere traggono dalle innovazioni di tener fisso lo sguardo alle guerre di religione che hanno insanguinato il sedicesimo secolo. Di questi conflitti, i Riformatori sono stati gli innocenti istigatori: non c'è alcuna considerazione che possa dar loro requie, perché, secondo i loro principi, non esiste via di mezzo né possibilità di compromesso alcuno, in quanto tutti i papisti dovrebbero essere condannati alla dannazione eterna oppure convertirsi al protestantesimo. Ma, quando persone convinte che l'errore porta alla dannazione eterna ancor rifiutano di rispettare la norma sintetizzata nell'*uti possidetis* e preferiscono turbare la quiete pubblica anziché tenersi per sé le proprie opinioni, la loro condotta è detestabile e va condannata non solo a parole. Perciò i teologi dovrebbero valutar bene le conseguenze delle novità da essi introdotte e dell'assalto sferrato al costume stabilito dalla tradizione. Se poi, cionondimeno, ce la fanno a imbarcarsi nell'avventura senza esservi costretti da assoluta necessità, ebbene devono proprio avere il cuore di una tigre[2].

Il problema, sollevato da Brantôme, attorno all'assurda contraddizione implicita nell'atto di bruciare centinaia di eretici e nel contempo proteggere l'ambiente ove si annida l'eresia, il suo centro, la sua metropoli, crea imbarazzo a tutti coloro che non si rendono conto che proprio questa è la scena cui più facilmente capita di assistere come spettatori della grande commedia del mondo, la rappresentazione più consueta del suo teatro. È proprio così che in tutti i tempi i sovrani si son presi gioco della religione, e ancor oggi proprio lo stesso gioco ancor stanno giocando, mai mutando l'interpretazione della parte loro assegnata. Perseguono infatti in patria la fede il cui trionfo si adoperano ad assicurare fuori dai suoi confini, in paesi stranieri, utilizzando tutti i mezzi a loro disposizione. Ma ciò non

significa affatto che questi principi siano indifferenti in materia di religione. Sono anzi spesso attaccati alla religione fino al bigottismo. Come mai allora si comportano in tal modo? La verità è che hanno più a cuore il bene temporale del loro Stato che non l'avvento del regno di Gesù Cristo. Non escluso il papa stesso: credo anzi che Sua Santità si sia compiaciuto molto più di Francesco I dei successi imperiali nei confronti della Lega protestante[3].

Certo si sarebbe da lungo tempo raggiunta l'unione tra luterani e calvinisti, se dipendesse soltanto dalla volontà dei principi: ma dato che la faccenda è alla mercé dei teologi, non si è mai potuti addivenire a una soluzione soddisfacente, e mai la controversia potrà avere un esito felice, per quanto ci è dato prevedere[4].

2. *I capi religiosi son di necessità inclini alla violenza*

Il carattere innato è quasi sempre la causa prima e determinante della condotta anche delle persone incaricate di compiere l'opera di Dio qui sulla terra. C'è chi ritiene inevitabile che Lutero, Calvino, Farel e altri come loro fossero di temperamento caldo, collerico, bilioso. Perché altrimenti, essi dicono, non avrebbero mai potuto superare la resistenza [che incontrarono]...[5]

Possiamo qui stupirci di un elemento caratteristico del destino dell'Uomo. Le virtù dell'Uomo sono infatti tali da poter produrre conseguenze tinte del colore del vizio: hanno insomma due facce. D'altro canto, le sue cattive qualità producono in molti casi buoni risultati. La modestia, la moderazione, l'amore per la pace creano, nella maggior parte delle menti educate allo studio, un atteggiamento di fondo ispirato alla mitezza che le rende in qualche modo tiepide, indifferenti, e irresolute. [Per contro,] l'orgoglio e la malinconia possono produrre nelle menti dotate di carattere autoritario una tale appassionata convinzione da non far loro sentire il minimo dubbio, tanto che nulla vi sia che non possano sopportare al fine di far prevalere le proprie opinioni[6].

Non è nell'interesse temporale di una comunità religiosa che tutti i suoi membri si atteggino secondo ragione. Gli spiriti violenti, che vi aderiscono spinti solamente dalla faziosità, le rendono, umanamente parlando, moltissimi servigi validi. È quindi utile che le teste calde di tal genere si trovino a militare tra i suoi ranghi: è un male necessario[7].

Gli zeloti fanatici che provocano disordini a migliaia nello Stato per via della loro brama di esercitare il potere sulle masse, e neanche si dispiacciono se sono personalmente perseguitati, purché la plebaglia, grazie alla simpatia che prova per loro quando sono puniti, sia indotta alla rivolta e quindi a compiere gli intrighi che essi hanno avviato[8].

3. *I controversialisti sono di necessità ingiusti*

Non è forse vero che lo spirito di ardente partigianeria, che di norma prevale tra i libellisti [*nouvellistes*] domini anche tra le persone appassionatamente devote alla loro religione?[9]

Gli zeloti tendono a diventare creduli o diffidenti, e sono inclini a concepire violenta animosità nei confronti delle persone che ai loro occhi sono sospette[10].

Lo zelo sortisce talvolta l'effetto di portare la gente a persuadersi che l'eretico è capace delle più infami macchinazioni; e da questa persuasione passano facilmente a un'altra: quella di immaginare che l'eretico commetta realmente tutti i misfatti di cui lo giudicano capace[11].

Questa passione [*odium theologicum*], che da lungo tempo è ormai diventata proverbiale, scova le eresie ove le vuol trovare... L'ingiustizia non è il solo [errore morale] che commettono le persone possedute da questa passione: la duplice valutazione di peso e misura è un'altra delle loro inquietanti iniquità. Provate a chieder loro di censurare i loro mestatori e i loro segugi; fate che sia loro impossibile non vedere la giustezza della causa da voi sostenuta: ed essi si fingeranno sordi oppure si sbarazzeranno di voi con qualche discorso pretestuoso. Son queste le occasioni nelle quali la loro carità «a lungo pazientò» e «non concepì nulla di male».[12]

4. *Il potere alimenta l'intolleranza*

Tuttavia, vale la pena di osservare che mai i più ardenti custodi del vero, nemici dell'errore, insofferenti di scisma, danno così libero sfogo al loro zelo verso Dio che tanto li infiamma — come quando l'autorità civile è dalla parte loro. Non appena godano favor di corte e comincino a sentirsi i più forti, allora pace e carità vanno subito messe da parte, quando altrimenti vorrebbero veder rispettata la regola della reciproca tolleranza[13].

Si scopre che, non appena i cristiani furono in grado di perseguitare, rivolsero alla falsa religione lo stesso rimprovero che il paganesimo aveva un tempo rivolto al cristianesimo. Imputarono a colpa del paganesimo la scarsità del raccolto e le anormali vicissitudini meteorologiche... Si è costretti a dire che ci sono errori propagati da sette religiose, non in conseguenza del fatto che esse siano sistemi di credenze, ma per via del fatto che sono al potere. Ecco perché le stesse comunità religiose mutano il loro spirito e la loro politica a seconda dell'aumento o della perdita del prestigio di cui godono[14].

La sua [di Lentulo Scipione] apologia dell'editto che i Grigioni avevano reso pubblico contro gli eretici non dovrebbe esser ritenuta sorprendente per via del fatto che egli stesso era personalmente stato prima oggetto di persecuzione. Non c'è niente di più comune del fatto di trovare profughi per motivi religiosi che suonan le loro campane a martello contro i dissidenti [15].

Egli [? Jurieu] disapprovò violentemente, quando viveva in Francia, che fosse coinvolta l'autorità del braccio secolare; poi, una volta fuggito e stabilitosi in Olanda, disapprova con pari violenza se gli si dice che a tale autorità non bisogna fare appello [16].

Sciagurati difensori dell'intolleranza! Il vostro malanno deve esser proprio bizzarro, se consideriamo che non si lascia guarire neppure dall'applicazione della *lex talionis* [17].

B. Dubbi intellettuali

1. *È facile ingannare gli esseri umani*

In materia di religione, è molto facile illudere il genere umano e molto difficile strapparlo alle sue illusioni. L'uomo è attaccato ai suoi pregiudizi e riesce sempre a trovare capi disposti ad assecondarlo nella sua debolezza.

...Questi capi ne traggono profitto sia materiale, facendosi pagare in denaro, sia con l'aumento della loro autorità. Le nature disinteressate si rendono ben conto, quando la malattia si sia fatta cronica, che il rimedio è ancor peggiore del male stesso. Ma non osano sanare la ferita: mentre gli altri, gli interessati, non si curano di guarirla. Per questo l'abuso si perpetua: perché i disonesti lo proteggono e gli onesti lo tollerano [18].

Ci sono persone per le quali è una grande fortuna che il popolo non si curi di chieder loro conto in materia di dottrina, e in verità non sarebbero proprio capaci di rispondergli [19].

Si dimostra un'eccessiva indulgenza nei confronti di coloro che alimentano la discordia con scritti violenti, ingiuriosi, zeppi di cavilli e fan tutto questo con la falsa pretesa dello zelo... Fino a quando la gente seguirà il partito che più fa rumore e suscita la maggiore confusione, c'è da ritenere che la malattia sia incurabile [20].

Un meccanismo potentissimo per montare le grandi rivoluzioni consiste nel preparar loro il terreno adatto diffondendo tra il popolo interpretazioni apocalittiche, in termini ispirati ed entusiastici. È questo che ha fatto dire ai nemici dei protestanti che i loro autori han lavorato sull'Apoca-

lisse al fine di suscitare la guerra in tutta Europa ispirando a tale o talaltro principe che non ci pensava affatto il desiderio di profittare della favorevole congiuntura. E Comenio non è del tutto immune da questo sospetto[21].

C'è chi crede che i sostenitori di tali indovini abbiano commesso un errore di calcolo nello scegliere il loro tempo, e che non certo in un secolo così filosofico come questo bisogna produrre gente di quel genere. Costoro hanno per certi versi qualche ragione, ma, tutto ben considerato, il loro ragionamento non è giusto. Non ho alcuna difficoltà ad ammettere che vivano oggi molti più individui che non in passato capaci di difendersi dagli attacchi loro sferrati e di ingaggiar battaglia contro le illusioni: ma, a parte questo, ribadisco la mia opinione che il nostro secolo è esposto all'inganno, quanto le epoche che lo han preceduto[22].

I visionari e i fanatici a venire non han nulla da temere. Dovranno solo sostenere impudentemente, senza scomporsi, qualunque cosa gli passi per la testa, purché abbiano l'abilità indispensabile di adattarsi alle passioni del momento in cui gli tocca vivere. Non ci sarà allora nessuno che rida alle loro spalle: avranno invece sostenitori che copriranno le risa dei burloni[23].

2. *L'ingenuità degli zeloti*

Ecco un pregiudizio proprio universale che si scopre regnare ovunque: ogni uomo suppone che le verità della propria religione siano così palesemente evidenti che i sostenitori di un'altra causa non possano assolutamente non vederle e desistano dal farne aperta professione solo per considerazioni di ordine umano[24].

Dove mai si potrà trovare qualcuno che non ritenga, se non altro per la forza dell'abitudine, che le stesse cose siano assolutamente giuste quando egli le infligga ad altri, e sommamente ingiuste quando le si infligga a lui? Se questo modo di sentire è tanto diffuso, non abbiate paura: non dovete temere che la molteplicità delle sette possa creare molti spiriti scettici. Anzi, ognuno, qualunque cosa accada, si terrà ben stretta la verità che ha fatto sua[25].

3. *Il cristianesimo dipende di necessità dalla Rivelazione mentre il manicheismo poggia sulla Ragione*

Non c'è sistema che, per essere valido, non abbia bisogno delle due seguenti cose: la prima che le idee siano distinte, l'altra che esso possa render ragione delle esperienze... solo l'uomo, questo capolavoro del suo

creatore, fra tutte le cose visibili, l'uomo solo — dico — fornisce alcune gravi obiezioni contro l'unità di Dio... L'uomo è cattivo e infelice: tutti lo sanno, osservando ciò che passa all'interno del proprio animo e le relazioni che sono costretti ad avere con il prossimo[26].

Chi non troverà strano e chi non lamenterà il destino riserbato alla nostra ragione? Vediamo infatti che i manichei, partendo da una ipotesi completamente assurda e contraddittoria, spiegano i fatti dell'esperienza cento volte meglio di quanto non riescano a farlo gli ortodossi, che partono invece dalla supposizione così giusta, così necessaria, così unicamente vera, di un primo principio infinitamente buono e onnipotente[27].

Il dogma [cristiano] attaccato dai manichei deve venir considerato dagli ortodossi come una verità di fatto, rivelata chiaramente, giacché alla fine sarà necessario rimanere d'accordo sul fatto che non se ne comprendono le cause e le ragioni, ed è quindi meglio convenirne fin dall'inizio e fermarsi là, lasciando correre come vani cavilli le obiezioni dei filosofi, opponendo a esse solo il silenzio e coprendosi con lo scudo della fede[28].

Si deve riconoscere che quella falsa dottrina [dei due princìpi, l'uno del bene l'altro del male] — assai più antica di Mani e insostenibile qualora si ammetta, sia pure parzialmente, la verità della Sacra Scrittura — sarebbe molto difficile a confutarsi, se fosse sostenuta da filosofi pagani agguerriti nella discussione. Fu una fortuna che sant'Agostino, esperto come era in tutte le sottigliezze della controversia, abbandonasse il manicheismo, perché sarebbe stato capace di liberarlo dagli errori più grossolani e di erigere con quanto ne rimaneva un sistema che, nelle sue mani, avrebbe posto gli ortodossi [leggi i cristiani] nell'imbarazzo[29].

L'impegno cui è tenuta la chiesa romana di rispettare il sistema di sant'Agostino la pone in un imbarazzo che ha del ridicolo... (ecco un altro lato comico della faccenda). La predeterminazione fisica dei tomisti, la necessità di sant'Agostino, la necessità dei giansenisti, la necessità di Calvino sono fondamentalmente la stessa cosa, e nondimeno i tomisti sconfessano i giansenisti, e sia gli uni sia gli altri pretendono che li si calunni, quando li si accusa di insegnare la stessa dottrina di Calvino[30].

4. *Se la teologia cristiana è vera, Dio è un mostro*

Le dispute che in Occidente, dall'epoca della Riforma, sono sorte fra i cristiani, hanno dimostrato in modo talmente chiaro che non si sa più a che cosa appigliarsi quando si vogliono risolvere le difficoltà sull'origine del male, che un manicheo sarebbe oggi più terribile di un tempo, perché ci confuterebbe tutti, gli uni per mezzo degli altri. Avete dato fondo — ci direbbe — a tutte le forze del vostro spirito, avete inventato la *Scientia*

Media, come un *deus ex machina* capace di mettere un po' d'ordine nel vostro caos; ma si tratta di una invenzione chimerica. ...Tale scienza infatti non impedisce che tutti i peccati e tutte le disgrazie dell'uomo siano dovuti alla libera scelta di Dio, e che si possa paragonare Dio (*absit verbo blasphemia* [vedi la nota 50]) [31] a una madre che, pur sapendo con sicurezza che la propria figlia perderebbe la verginità, se in tal luogo e alla tale ora fosse sollecitata da un corteggiatore, preparasse tuttavia l'incontro, vi conducesse la figlia e l'abbandonasse là, fondandosi sulla sua buona fede [32].

Quanti sostengono che Dio ha permesso il peccato, perché non avrebbe potuto impedirlo senza recare pregiudizio al libero arbitrio, che egli stesso aveva donato all'uomo e che era il regalo più bello che gli avesse fatto, corrono un grave rischio. ...Anche se non si è letto il bel trattato di Seneca sui *Benefici*, è sufficiente il lume naturale per riconoscere che è proprio dell'essenza di un benefattore non elargire grazie, quando sa che di esse verrà fatto un uso così cattivo che procureranno soltanto la rovina di colui al quale saranno date...

Non c'è buona madre che, pur avendo permesso alle proprie figlie di andare a ballare, non ritirerebbe il suo permesso se nel frattempo si fosse accorta che le figlie non sono capaci di resistere alla corte degli uomini e che, se si recassero a quel ballo, perderebbero la verginità; e se una madre, pur certissima dell'inevitabilità del fatto, permettesse ancora alle figlie di andare a ballare, dopo essersi limitata a esortarle alla saggezza e a minacciarle di incorrere nella sua ira, se cadessero in fallo — una simile madre — dico — si attirerebbe per lo meno il giusto rimprovero di non avere amato né le proprie figlie né la castità [33].

Se voi dite che Dio ha permesso il male per manifestare la propria saggezza, saggezza che nei disordini ogni giorno prodotti dalla malizia degli uomini ha modo di risplendere più di quanto non risplenderebbe in uno stato di innocenza, vi si risponderà che, così facendo, si paragona la divinità a un padre di famiglia che lascerebbe rompere le gambe ai propri figli per far poi vedere la sua abilità nel ricongiungere le ossa rotte; oppure si paragona la divinità a un monarca che lascerebbe accrescere le sedizioni e i disordini in tutto il suo regno, per acquistare la gloria di essere riuscito poi a sedarli...

...Poniamo due principi, uno di questi lascia cadere i propri sudditi nella miseria, per poi liberarli dai loro affanni, una volta che vi siano immersi fino al collo; l'altro invece li conserva sempre in uno stato di prosperità. Quale di questi due principi è migliore? Quale più misericordioso? [34]

Se la teologia cristiana (almeno come la interpreta la dottrina agostiniano-calvinista-giansenista) è vera, Dio è un mostro! È questa la conclusione che, partendo da queste premesse, pareva a rigor di logica ineludibile a Charles e John Wesley nel diciottesi-

mo secolo, come già era parsa esserlo a Bayle nel diciassettesimo. Ma la reazione della chiesa metodista al paradosso non è la stessa dell'apostata dal calvinismo: Bayle, infatti, ne accetta, sia pur tacitamente, la conclusione; i due fratelli Wesley ne respingono appassionatamente le premesse.

> To damn for falling short
> Of what they could not do,
> For not believing the report
> Of that which was not true.
>
> [Come si può dannare
> per quel che non si può fare!
> per non credere vero
> quel che vero non è?] [35]

È questo il contenuto chiaramente blasfemo dell'*orrenda dottrina* della predestinazione. Voi rappresentate Dio peggiore del diavolo: più falso, più crudele, più ingiusto. Voi dite che potete tuttavia provarla con l'ausilio delle Sacre Scritture. Ma fate attenzione! Che cosa proverete con le Scritture? Forse che Dio è più maligno del Maligno? Non può essere. Quali che siano le prove portate dalle Scritture, non possono dimostrare questa assurdità: qualunque sia il loro vero significato; non può essere questo. Nessuna Scrittura può significare che Dio non è Amore, o che la Sua Grazia non sia superiore alle Sue opere; intendo dire che, qualunque altra cosa possano provare le Sacre Scritture, certo non possono provare la predestinazione [36].

5. *La stoccata del ridicolo*

Essi [una setta giapponese] vanno persino al di là di Epicuro, in quanto sollevano Dio dal fardello della ragione e dell'intelligenza. Senza dubbio temono che questi attributi disturbino la Sua quiete, poiché sanno bene per esperienza personale che l'esercizio della ragione comporta una notevole fatica [37].

Achille non era l'unico ideatore di miracoli dell'isola di Leuca: sua moglie Elena gli diede una mano... E questo è un campo ove l'abbondanza produce più danni della scarsità... La credulità è una madre mortifera a cagione della sua stessa fecondità e presto o tardi conduce alla morte — intendo nelle menti che fanno qualche uso della loro facoltà di ragionamento [38].

Dato che nulla permette di ritenere che Dio infranga le leggi generali della natura salvo nei casi in cui lo richieda la felicità dei suoi figli, è in-

giustificabile considerare miracoli qualunque cosa accada vuoi tra gli infedeli vuoi tra i fedeli indiscriminatamente... I miracoli che devono ancora avvenire sono oggetto di fede e di conseguenza un oggetto oscuro [39].

È difficile credere che gli altri concili della chiesa non siano viziati dalle passioni e dalle cabale sia pure in misura minore [di quanto lo sia stato il concilio di Efeso per ammissione generale], ammettendo che questi altri concili non si siano svolti al ritmo precipitoso di cui Cirillo si rese colpevole a Efeso. È dunque necessario riconoscere che sia lo Spirito Santo a presiedere a queste assemblee; in quanto altrimenti tutto sarebbe perduto. L'assistenza [dello Spirito Santo] — che è qualcosa di eccezionale ed è in questo caso più potente del solito — dovrebbe rassicurarci nella ferma persuasione che lo Spirito Santo ha compiuto la Sua opera pur in mezzo al pandemonio creato dagli esseri [umani] e che, oltre il buio delle passioni [umane], è riuscito a portare la luce della Sua verità — certo non in tutti i concili, ma almeno in alcuni [40].

Si deve esser prudenti... nel rilevare che si sono insinuati nel cristianesimo molti abusi talmente simili ai disordini del paganesimo che sarebbe impossibile scrivere contro i pagani senza fornire alcuni zeloti di argomenti plausibili per dire che la religione cristiana è stata corrotta dalla religione pagana. Coloro che danno adito a questi rimproveri hanno l'obbligo morale di esaminare, in coscienza, quali siano le loro motivazioni e se il loro reale disegno non sia stato quello di dar ai lettori delle loro opere gli strumenti per cogliere la descrizione di abusi attuali tra le righe del discorso dello scrittore relativo a disordini antichi. I protestanti inglesi aderenti alla setta dei Non-conformisti sono talora accusati di avere scritto le loro vivaci rappresentazioni della corruzione del clero dell'antica chiesa romana allo scopo calcolato di attirare l'odio sulla condizione attuale della chiesa episcopale di Inghilterra [41].

LA LAICIZZAZIONE DELLA VITA OCCIDENTALE NEL DICIASSETTESIMO SECOLO

L'alba del diciassettesimo secolo si apre nell'Occidente cristiano sullo scenario di un mondo completamente sconvolto dalle guerre di religione e ci presenta lo spettacolo del fanatismo cristiano al massimo della sua follia. E prima che lo stesso secolo volga al tramonto, alla religione si sostituisce la tecnologia — impegnata nell'applicazione delle scoperte cui è giunta la scienza sperimentale — quale preminente interesse e obiettivo degli spiriti guida della società occidentale. Se è vero che, alla fine del secolo, questa rivoluzionaria trasformazione dell'atteggiarsi e dell'*ēthos* dell'Occidente era indubbiamente ancor limitata a una minoranza, è tuttavia impressionante che sia pure una minoranza abbia fatto un tal salto e in così breve tempo, e ancor più stupisce che pochi spiriti illuminati abbiano indotto il resto della società a seguirli nella loro avventura. Nel corso del quarto di millennio che separa l'inizio del diciottesimo secolo dall'anno di grazia 1956, il lievito che fece fermentare la spinta al laicismo e la adesione entusiastica alla tecnologia si è progressivamente diffuso da un ceto all'altro della società occidentale fino a permeare l'intera massa che la compone.

È senza dubbio vero che ormai l'eredità cristiana dell'Occidente si era screditata agli occhi dei suoi fedeli occidentali: ma questo non significa che l'inevitabile conseguenza dovesse essere l'apoteosi della tecnologia. Il disincanto provocato dal crollo del credo ancestrale produsse certo un vuoto morale e intellettuale, che doveva necessariamente esser colmato da nuovi ideali e nuove idee. Ma non era affatto ineluttabile che il sostituto del cristianesimo nella mente e nel cuore degli uomini dell'Occidente dovesse essere l'ideale di una sempre maggiore signoria dell'Uomo tecnologico, progressibile e progrediente, sulla Natura non umana, grazie all'applicazione, finalizzata al raggiungimento di questo obiettivo concreto, del metodo sperimentale nella ricerca scientifica. Prima che questo nuovo ideale conquistasse la fantasia degli occidentali, il cristianesimo, quale ormai era diventato identificandosi in una

organizzazione autoritaria ormai screditata, trovò già allora un rivale suo pari incarnato nello spirito di una «grecità» non meno autoritario del suo antagonista. Quindi, il vuoto creatosi avrebbe potuto esser colmato semplicemente ponendo l'oracolo ellenico — il feticcio della civiltà greca pre-cristiana — al posto dell'oracolo cristiano, con un processo di mera sostituzione, che avrebbe consentito di continuare a vivere come prima e come sempre fino ad allora era avvenuto, all'ombra e sotto gli auspici di un'autorità consacrata dalla tradizione.

Questo in effetti avvenne, in circostanze simili, nella Cina del tempo, dove, fino a quel momento, la storia aveva avuto un corso parallelo analogo a quello che l'aveva caratterizzata in Occidente. Ai suoi estremi limiti orientali come ai confini occidentali del Vecchio Mondo, una civiltà decaduta e avviata alla disgregazione che precede il collasso e la rovina, aveva ottenuto una dilazione alla disfatta totale grazie all'accettazione di farsi inglobare nell'impero ecumenico, un'organizzazione universalistica di dimensioni mondiali. Ma, quando questa stessa organizzazione mondiale e universalistica, l'impero, cadde a pezzi disfacendosi e la moribonda civiltà che rappresentava e assumeva in sé se ne andò per sempre, dissolvendosi insieme con esso, i superstiti scampati al naufragio trovarono la loro nuova dimora spirituale all'interno di una chiesa ecumenica. E, dopo che la chiesa ebbe svolto la sua funzione come crisalide da cui sarebbe sorta la nuova civiltà, i figli di questa società nascente si volsero contro l'istituzione religiosa che aveva finito con l'apparire non più indispensabile. In tutti questi successivi mutamenti della sorte, la storia del *mahāyāna* in Cina anticipò le vicissitudini della chiesa cristiana nell'Europa occidentale: ma in Cina, quando si palesò una reazione nei confronti della predicazione *mahāyāna*, questa trasse ispirazione, in ogni sua successiva occasione, non da un ideale nuovo, ma dalla nostalgia per la civiltà classica dell'Asia orientale qual era sorta e poi decaduta, fino a crollare arrivando al collasso nell'età pre-buddhaica della storia dell'Asia orientale. Nel quinto, nel nono, nel diciassettesimo secolo dell'era cristiana, la rivolta contro l'autorità della tradizione, rappresentata dal *mahāyāna*, fu condotta dai campioni dell'autorità sua rivale incarnata nella filosofia e nella condotta di vita del confucianesimo pre-buddhaico.

Nella prima età moderna della cristianità occidentale, la storia seguì questo stesso corso cinese sul terreno della politica. In Europa, la fede acritica nel diritto divino dell'Apostolo in Roma fu semplicemente sostituita da una egualmente acritica fede nel diritto divino dei singoli Stati particolaristici, proprio quelle piccole

entità sovrane che erano state un tempo la più disastrosa tra tutte le fedi superstiziose della società greco-romana nell'età pre-augustea. Gli Stati laici che, nella cristianità occidentale, avevano richiesto soltanto una fedeltà parziale e condizionata fino a quando furono subordinati alla *respublica christiana* diretta dal papato, vennero ora nuovamente divinizzati nella loro forma greco-romana. Francia, Portogallo, Venezia, il Venezuela, furono dunque coronati di aureola, investiti del soffio di divinità quali Belbina, Sparta, Atene, Roma. E oggi, nell'anno di grazia 1956 dopo Cristo, questo culto greco degli Stati particolaristici risorto a nuova vita costituisce l'elemento essenziale del credo della maggior parte degli uomini che vivono nel mondo occidentale, e quel che è peggio è accettato dai suoi adepti sulla base del principio di autorità, alla cieca, nello stesso cieco modo come era stato accettato il cristianesimo in Occidente nel Medioevo.

Per quanto concerne l'ambito economico, gli studi tecnici, il discorso intellettuale, al contrario, gli spiriti-guida della società occidentale si sono differenziati, prima della fine del diciassettesimo secolo, dai cinesi e anche dalla maggioranza dei contemporanei col rifiutare non semplicemente una autorità precedentemente costituitasi, ma precisamente e proprio il principio stesso di autorità. Appunto questo è stato il risultato della *querelle des anciens et des modernes*, la disputa attorno all'eccellenza degli antichi nei confronti dei moderni che si combatté in Occidente nel diciassettesimo secolo ed ebbe come protagonista la stessa generazione che vide il ripudio dell'eredità cristiana da parte dei paesi appartenenti all'Occidente europeo. Motivo della disputa era questo: se l'Occidente avrebbe trasferito all'autorità rappresentata dal prestigio della tradizione greca il credito che stava in quel momento sottraendo al cristianesimo, anch'esso — come quello — fondato sul principio di autorità. Nell'ambito delle *belles lettres*, la battaglia dei letterati era una lotta insensata, e fu inconcludente; ma, nel campo della tecnologia, della scienza, della filosofia, vinsero i moderni. E la loro vittoria ebbe un significato preciso e fondamentale: significò la decisione, da parte dell'uomo occidentale, di colmare il vuoto lasciato in questi ambiti nel suo cuore e nella sua mente dal discredito che aveva travolto la tradizione cristiana non già con un sistema alternativo, ma pur sempre autoritario, bensì grazie all'attitudine alla sperimentazione, un nuovo modo di atteggiarsi dello spirito che si sarebbe d'ora in poi fondato sul metodo sperimentale, congeniale al talento tecnologico, peculiare anche se finora latente, dal genio ispiratore della civiltà occidentale, dunque innegabilmente prerogativa caratteristica della natura umana.

La propensione dell'Occidente all'applicazione tecnica era stata repressa e risospinta al fondo dell'anima occidentale dallo spirito tutelare del cristianesimo, fino a quando era stato l'astro in ascesa nel firmamento dell'Occidente, e non è peraltro meno estranea allo spirito ispiratore della grecità. Ma nel diciassettesimo secolo queste sue due tendenze tanto forti, benché rimosse, esplosero clamorosamente. E il loro improvviso manifestarsi in quel secolo significò una doppia vittoria, la vittoria conseguita su entrambe le autorità fino allora indiscusse che si erano contese e si contendevano a quel tempo il consenso dell'uomo occidentale e la sostituzione del metodo sperimentale al principio di autorità. Quindi, l'insediarsi della Sperimentazione in luogo dell'Autorità, e della Tecnologia sul trono fino allora occupato dalla Religione, fu un atto rivoluzionario tanto dal punto di vista morale quanto in senso intellettuale. Ma abbiamo già discusso sia gli antecedenti sia gli effetti di questa apoteosi della tecnologia verificatasi nel diciassettesimo secolo della storia occidentale nel Capitolo settimo di questo libro. In quest'altro capitolo, possiamo tentar di gettare uno sguardo ai motivi che hanno spinto l'uomo occidentale del diciassettesimo secolo a trasferire scientemente il suo patrimonio spirituale, il tesoro che gli apparteneva, dalla religione alla tecnologia.

Il primo motivo fu senza alcun dubbio l'orrore suscitato dalla perversità e dalla furia distruttiva del fanatismo religioso: un atteggiamento mentale descritto, per quanto riguarda l'Inghilterra dopo la guerra civile, in un brano famoso, opera del primo segretario, e primo storico, della *Royal Society*:

Fu qualche tempo dopo la fine delle guerre civili — a Oxford, nell'alloggio del dottor Wilkins al Wadham College, allora rifugio e luogo di incontro degli uomini virtuosi e colti — che si tennero i primi convegni che misero le basi di tutto quello che sarebbe poi avvenuto. L'università a quel tempo contava tra i suoi membri molti di coloro che avevano dato l'avvio a un modo libero di pensare, ed era frequentata da alcuni gentiluomini, versati alla filosofia, che le vicissitudini del regno, e la sicurezza e il piacere offerti dal ritiro tra professori universitari, avevan colà condotto.

Il primo obiettivo che questi signori si proponevano era la gioia di respirare un'aria libera e di conversare tranquillamente l'un con l'altro senza doversi impegnare nelle passioni e nella follia di quella lugubre età...

Quale argomento più adatto avrebbe potuto trovare un gruppo di uomini tanto candido e appassionato in un momento così triste per discuterne insieme, se non la filosofia naturale? L'impegno costante nella disputa

di questioni teologiche avrebbe significato fare di questa loro occupazione privata proprio quello il cui eccesso deprecavano in pubblico; eternamente pensare alle cure civili e alle disgrazie del loro paese, era una riflessione troppo melanconica: solo la Natura poteva essere per loro un argomento piacevole in tale condizione. La contemplazione della *Natura* permette alla nostra mente di evadere dalle misere vicende del passato e del presente e di dominare le cose, quando si stia vivendo un momento di tanto grande infelicità pubblica. Mentre la considerazione degli uomini, e delle umane vicissitudini, ci turba con mille varie inquietudini, la *natura* non ci divide in fazioni mortalmente avverse, la *natura* ci offre anzi un asilo per discutere senza animosità, ci consente di avanzare ipotesi contrastanti a suo riguardo senza alcun rischio di scatenare una guerra civile [1].

Un secondo motivo che può essere addotto a spiegazione della rivoluzione spirituale verificatasi in Occidente nel diciassettesimo secolo fu la scoperta della verità psicologica che l'uomo occidentale non sarebbe riuscito a emanciparsi dall'ossessivo interesse fino ad allora da lui provato per la religione, impegnata in continue controversie, se non si fosse provvisto di un equivalente psicologico di pari potenza: e l'uomo occidentale volse dunque il suo interesse alla tecnologia onde fornirsi di questo supporto sociale di cui non poteva fare a meno, assolutamente indispensabile. Ma già Bayle colse subito la difficoltà, rilevando come sia difficile eliminare un problema senza crearne un altro. Non si estrae un chiodo senza piantarne un altro. Bayle così si esprime:

Ci sia consentito di deplorare la miseranda condizione della Specie Umana che non può svincolarsi da un male se non creandone un altro. Provatevi a guarirla dall'ignoranza: la esporrete a controversie sconvolgenti di per se stesse e tali che a volte turbano o addirittura travolgono l'ordine politico costituito [2].

Circa trent'anni prima che questo passo fosse pubblicato per la prima volta, Sprat raccomandava di coltivare la filosofia naturale quale utile antidoto allo zelo per le controversie in materia di religione.

Quale che sia il danno o il bene che possa venire da tali guerre sante speculative (non starò qui a esaminare se siano maggiori i benefici o più gravi i misfatti da loro provocati), è certo comunque che con tali metodi la conoscenza della Natura è stata notevolmente ritardata... Lo spirito degli uomini si è sprecato a profusione nell'applicarsi ai problemi religiosi, mentre la religione non necessitava certo del suo aiuto; anzi tramite tale aiuto si è fatta solo più tempestosa, quando avrebbe potuto esser messa a

maggior frutto applicandosi ad alcune branche della filosofia che sono state finora trascurate mentre avrebbero potute esser rese fertili[3].

La filosofia sperimentale dovrebbe valere a trattenere gli uomini dallo sprecare le loro energie intellettuali nelle dispute, volgendole invece alle opere[4].

Agli occhi dell'uomo occidentale vivente negli ultimi decenni del diciassettesimo secolo, il tentativo di creare in terra un paradiso tutto terrestre apparve un obiettivo più facilmente attingibile dello sforzo di trasferire il Regno dei cieli qui sulla terra. L'esperienza recentemente vissuta dagli occidentali aveva loro dimostrato che specificare quali caratteristiche dovesse avere il Regno dei cieli da crearsi sulla terra era argomento atto a suscitare interminabili quanto feroci dispute tra le scuole rivali di teologi. Mentre, al contrario, le differenze di opinione tra tecnici operanti nella pratica, o tra scienziati seguaci del metodo sperimentale, avrebbero con tutta probabilità mantenuto le emozioni a una temperatura bassa e alla lunga si sarebbero certamente chiarite grazie alle scoperte derivanti dall'osservazione e dal ragionamento successivo sui risultati dell'osservazione, sul quale non ci sarebbe potuto essere disaccordo alcuno.

... [questo è il motivo per cui] la dottrina del giusto e dell'ingiusto è oggetto di continua disputa condotta sia con la penna che con la spada, laddove ciò non accade per la dottrina delle linee e delle figure, perché gli uomini non si preoccupano di stabilire quale sia la verità in quel campo che non interferisce nelle loro ambizioni, interessi o desideri materiali. Infatti io non dubito che, se la proposizione: « tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti » fosse stata cosa contraria al diritto di dominio di qualcuno od all'interesse di coloro che sono al potere, quella teoria sarebbe stata, se non oggetto di disputa, abolita con il rogo di tutti i libri di geometria, per quanto avrebbe potuto fare colui al quale la cosa fosse stata a cuore[5].

L'osservazione fatta qui da Hobbes con il suo caratteristico cinismo è ripresa da Sprat con il suo altrettanto caratteristico spirito costruttivo, a proposito dell'atmosfera e dei metodi di lavoro della *Royal Society* allora nascente.

I loro sforzi eran principalmente tesi a far sì che potessero godere dei benefici di un'accolita mista, i quali sono la larghezza di vedute e la varietà dei giudizi, senza i danni che normalmente vanno connessi a questa, quali la confusione, l'instabilità, le meschine animosità tra partiti divisi. Non c'è prova migliore di come siano riusciti ad evitare questi rischi durante il

periodo colà trascorso della loro pratica costante, ove han sempre mantenuto una singolare sobrietà nel dibattere, prudenza nel consenso, moderazione nel dissenso... Mai è capitato loro di provare un'eccessiva esasperazione l'uno contro l'altro quando si trovavano in disaccordo, perché sanno bene che si danno molti metodi in Natura per produrre le stesse cose, e tutti parimenti buoni; laddove coloro che contendono con la parola per stabilire la verità, in genere sono accomunati dal presupposto che ci sia una sola via per scoprirla. Le divergenze di opinione che potrebbe capitare si verificassero, verrebbero ben presto composte, perché non si fondano su argomenti di tipo speculativo o su questioni opinabili, ma solo sui sensi: che mai offrono occasione di turbamenti e contesa forti come le altre [6].

[Essi coltivano uno stile piano, preciso, chiaro] trattando ogni cosa in modo il più possibile affine alla esattezza ed evidenza matematica e preferiscono usare il linguaggio degli artigiani, dei contadini, dei mercanti anziché quello dei professori universitari e dei dotti [7].

Non è certo l'ultimo né il minor elogio che meriti la *Royal Society* il fatto che, nel perseguire il suo progetto di unità della mente e del braccio dell'uomo abbia compiuto tanti progressi per avvicinare i loro sentimenti e renderli unitari. Lì ci è dato in effetti scorgere una visione inconsueta della nazione inglese, in quanto vi si vedono uomini legati a partiti in disaccordo tra loro dimenticare l'odio e incontrarsi nella comune volontà di far progredire il loro lavoro. Qui, il soldato, il mercante, l'uomo di affari, lo studioso, il gentiluomo, l'uomo di corte, il teologo, il presbiteriano, il papista, l'indipendente, i seguaci del Giudizio Ortodosso, metton da parte le etichette che li distinguono l'uno dall'altro e ispirano la loro opera alla pace in un mutuo accordo di fatica e desideri — una benedizione che pare persino superare la promessa evangelica che il leone e l'agnello giaceranno un giorno l'uno a fianco dell'altro: è vero, infatti, che qui essi non solo tollerano la reciproca presenza senza farsi violenza o minaccia, ma lavorano e pensano concordemente e si danno l'un l'altro aiuto per realizzare le loro invenzioni [8].

All'indomani delle guerre di religione, i tecnici e gli sperimentalisti apparivano dunque non solo figure gradevoli a paragone dei teologi, ma soprattutto impotenti a produrre gran danno anche qualora avessero inclinazioni malefiche. Negli ultimi decenni del diciassettesimo secolo essi erano per lo più gente estranea alle leve del potere, sia ecclesiale sia politico. Tra loro si contavano molti «profughi», gente sgradita al potere e perseguitata e costretta all'esilio, e parecchi nonconformisti, privati quindi dei diritti civili [9]. Non c'era alcun rischio che potessero attentare al potere, in una qualunque delle forme in cui il potere allora si manifestava e lo si intendeva; in quella fase, non esisteva consapevolezza alcuna della verità che, tramite le loro invenzioni non controverse e non susci-

tatrici di contese, questi tecnici apparentemente innocui stessero creando un potere di nuovo genere che alla fine sarebbe stato usato da altre mani, se non dalle loro, per spostare l'equilibrio allora esistente.

La qualità del potere tecnologico l'aveva già sostenuta Bacon vantandone l'innocuità prima che Sprat ne riprendesse le argomentazioni.

Oltre a ciò non sarà estraneo all'argomento distinguere tre specie, direi tre gradi dell'ambizione umana. La prima è l'ambizione di coloro che aspirano ad ampliare la loro potenza nella propria patria; e questa è volgare e degenere. La seconda, di coloro che si sforzano di ampliare la potenza e l'imperio della propria patria in mezzo al genere umano, e questa è più dignitosa, ma non meno interessata. Se invece uno si sforza di instaurare ed accrescere la potenza e l'impero di tutto il genere umano sull'intero universo, tale ambizione (se pur si può chiamare così) è senza dubbio più sana e più nobile delle altre. Invero l'impero dell'uomo sulle cose è fondato solo nelle arti e nelle scienze: alla natura non si comanda se non ubbidendo[10].

[...] il miglioramento delle condizioni nella vita civile non avviene, per lo più, senza violenza e disordine, mentre le invenzioni rendono felici gli uomini e apportano il loro beneficio, senza offesa ad alcuno e senza malvagità[11].

Se... saprà cogliere questa opportunità di meritarsi il plauso del genere umano, la forza del suo esempio sarà irresistibile e prevarrà in tutti i paesi che stanno attorno a noi; la condizione della cristianità apparirà subito con un altro volto; al soffio di questa tranquilla conoscenza ogni tempesta si placherà; l'opposizione e le dispute contenziose della Scienza, così falsamente definita, svaniranno anch'esse immediatamente; la tranquilla calma dei giudizi umani avrà una influenza mirabile sul modo di condurli; la sincerità dei loro intendimenti trasparirà nelle loro azioni; le loro opinioni saranno meno violente e dogmatiche, ma più certe; finalmente essi saranno dèi l'un l'altro e non più lupi[12].

Espressioni, tratte da testi di autori contemporanei, della rivolta — nell'Occidente del diciassettesimo secolo — contro il principio di autorità e in favore dell'adozione del metodo sperimentale.

A. La rivolta contro il principio di autorità

Leonardo da Vinci (1452-1519) aveva una concezione intellettuale almeno 150 anni in anticipo rispetto alla visione caratteristica dei suoi contemporanei. Non è quindi necessario fornire una spiegazione che giustifichi il fatto che lo citiamo insieme con gli scrittori di normale levatura mentale del diciassettesimo secolo.

Chi disputa allegando l'alturità non adopera lo 'ngegno, ma più tosto la memoria [13].

... nulla si vede di giusto o d'ingiusto che non muti qualità col mutare di clima. Tre gradi di latitudine sovvertono tutta la giurisprudenza; un meridiano decide della verità...
Singolare giustizia, che ha come confine un fiume! Verità di qua dei Pirenei, errore di là! [14]

È davvero penoso vedere tanti turchi, eretici, infedeli seguire l'andazzo dei loro padri, per la sola ragione che sono cresciuti ognuno nel pregiudizio che sia la via migliore. Ed è quanto determina ciascuno a fare il magnano, il soldato, ecc.[15]

La migliore spiegazione che molti riescono a dare della loro scelta di fede è che sono stati cresciuti in quella: il che certo non è meglio di quello che siamo usi definire un ragionamento da donnicciola. E migliaia di persone che la loro professione di fede e la nostra carità definiscono cristiani, sono stati guidati alla loro religione dal costume e dall'educazione ricevuta come gli indios sono condotti al battesimo: vale a dire come un branco di animali all'abbeveratoio. E se le stelle avessero deciso la nostra nascita tra i nemici della Croce, e le loro in base a un oroscopo cristiano, con ogni

verosimiglianza l'anti-cristianesimo non sarebbe stato l'oggetto della nostra avversione, né il cristianesimo della loro: ma avremmo cambiato la scena della nostra Fede insieme con quella della nostra dimora e nutrimento [16].

[...] la vera religione non essendo se non una, e una sola la via alla beatitudine celeste, come si potrebbe sperare che vi giungesse un maggior numero di individui, se la condizione degli uomini fosse tale che essi si trovassero costretti a tradire i dettami della propria ragione e della propria coscienza, e accettare ciecamente la fede dei loro principi e le forme di culto imposte dalle leggi del loro paese? Nella grande varietà d'opinioni religiose dei principi, avverrebbe che la via già angusta e la stretta porta che conducono al cielo sarebbero aperte a ben pochi, e tutti della stessa religione; e, ciò che è ancora più assurdo e assai mal si conviene al concetto d'una Divinità, la beatitudine eterna o l'eterna pena dell'uomo dipenderebbero dal fatto casuale della sua nascita [17].

Il principio di autorità di necessità induce gli individui a essere maomettani in Turchia, pagani in Cina, e [di fatto] ovunque e sempre [fa sì che siano seguaci] della religione nazionale [18].

Si sostiene quasi universalmente che la Filosofia sia dannosa alla Teologia. È d'altro canto certo che la Teologia fa danno alla Filosofia. Sono due facoltà che troverebbero difficile addivenire a un accordo nella delimitazione delle frontiere che le separano, se questa questione non fosse stata stabilita nel modo migliore e secondo verità in termini di autorità, e l'autorità è sempre a favore della religione [19].

Essi [gli dèi greci e romani] si tolgon facilmente di mezzo se si accetti la supposizione che, presto o tardi, il tempo uccide le false dottrine. È bene, però, rilevare che questo principio potrebbe servire da valida prova solo alla condizione che si stabilisca una regola riguardo il lasso di tempo minimo sufficiente a discernere tra errori e verità. Se è sufficiente un millennio, ne consegue che qualunque opinione possa vantare dieci centurie di anni sarà di necessità vera; ma, se non si stabilisce un limite, non si giungerà a nulla argomentando che, poiché un dogma è durato per quattrocento anni, perciò stesso avrebbe diritto a esser considerato una verità indubitabile: ragionando in tal modo si lascerebbe fuori il futuro: non si può dire se il quinto millennio non sognerà la morte del dogma che ha mantenuto la sua presa nei precedenti millenni [20].

Il principio di autorità, cui i cattolici romani dicono di attenersi, è la via maestra allo scetticismo. Chiunque sia veramente onesto nella sua autentica ricerca di esser certo di doversi sottomettere all'autorità della Chiesa si vedrà costretto a verificare che quel che gli è ordinato dalla Chiesa lo sia anche dalle Scritture. Questo lo espone da un lato a [dover tener conto di] tutti i punti discussi da Nicolle, e inoltre a verificare se la

dottrina dei Padri e la dottrina sostenuta in altre epoche della storia cristiana, sia compatibile con la sottomissione all'autorità della Chiesa per aderire alla quale è alla ricerca dell'autorizzazione. Dovrà dunque essere infaticabile per non trovarsi a preferire un completo agnosticismo alla prospettiva di doversi imbarcare in ricerche così complesse: e dovrà essere ben perspicace se, dopo essersi presa tutta la pena che queste ricerche richiedono, vedrà alla fine la luce [21].

Non si può dire che essa [la scuola aristotelica] non abbia subito dei rovesci e delle calamità, o che in questo diciassettesimo secolo, soprattutto, non sia stata violentemente scossa; tuttavia, i teologi cattolici da una parte, i teologi protestanti dall'altra, si son precipitati in suo aiuto rapidi come pompieri e hanno ottenuto un tale soccorso dal braccio secolare nella loro lotta contro i nuovi filosofi che non si vede come l'aristotelismo possa perdere il suo predominio per lungo tempo ancora [22].

Non è sorprendente il fatto che la filosofia aristotelica, nella forma in cui si è insegnata per molte centinaia di anni nel passato, possa trovare tanti protettori difensori, né che si pensi che il suo interesse sia inseparabile da quello della teologia [cristiana]. L'aristotelismo abitua la mente a assentire senza prove. Questa solidarietà di interessi dovrebbe fornire agli aristotelici la garanzia dell'immortalità della loro scuola, e dare ai nuovi filosofi motivi di abbandonare le loro aspettative [23].

B. L'adozione del metodo sperimentale

La sperienzia, interprete in fra l'artifiziosa natura e la umana spezie, ne 'nsegna ciò che essa natura in fra 'mortali adopera da necessità constretta, non altrimenti operar si possa che la ragione, suo timone, operare le 'nsegni.

La sapientia è figliola della sperientia.

La verità fu sola figliola del tempo.

La esperienza non falla mai, ma sol fallano i nostri giudizi, promettendosi di lei cose che non sono in sua potestà.

Innanzi che tu facci di questo caso regola generale pruovalo 2 o tre volte, e guarda se le pruove fanno simili effetti [24].

Ogni conoscenza si acquisisce seguendo lo stesso metodo che usiamo per il linguaggio: applicazione, uso, osservazione [25].

Essi intendono costruire una filosofia, che per la prima consisterebbe interamente di azione e intelligenza prima di essere indotta allo insegnamento e alla contemplazione [26].

Se interpelliamo la Ragione per sapere perché la matematica e le arti meccaniche han tanto fatto nell'avvio del progresso delle altre scienze,

troveremo probabilmente questa come ragione causa fondamentale: che il loro progresso non è stato rallentato dal reverenziale rispetto delle scoperte fatte in epoche precedenti, che è stato un impedimento così imponente ai progressi teoretici[27].

Nessuna certezza è dove non si pò applicare una delle scienzie matematiche, ovver che non sono unite con esse matematiche[28].

Non si può negare come sia raro trovare una grande devozione religiosa nella gente che abbia una sola volta gustato [l'incanto dello] studio matematico e abbia fatto qualche notevole progresso in questo campo della Scienza[29].

CAPITOLO QUINDICESIMO

L'ACCOGLIENZA TRIBUTATA DAL MONDO ALLA CIVILTÀ OCCIDENTALE NELLA SUA VERSIONE LAICA TARDO-MODERNA

La svolta rivoluzionaria operatasi nell'interesse degli spiriti guida del mondo occidentale negli ultimi decenni del diciassettesimo secolo, dalla Religione alla Tecnologia, ebbe due effetti che mutarono l'atteggiamento degli altri popoli nei suoi confronti. Il concentrarsi dell'attenzione e dell'energia sulla tecnica nell'età tardo-moderna dell'Occidente gli ha permesso di realizzare un incremento della ricchezza e una crescita di potere tali che, per dimensioni e velocità, non hanno probabilmente precedenti nella storia anteriore di nessuna civiltà; nello stesso tempo, il fatto che l'Occidente nella fase tardo-moderna della sua storia si sia alienato dalla sua religione tradizionale ha comportato l'eliminazione dell'intolleranza religiosa tipica della sua tradizione.

Le conquiste tecnologiche realizzate dall'Occidente nel corso dell'ultimo quarto di millennio non sono, per la loro qualità intrinseca, prodigi dell'abilità umana tanto notevoli quanto le scoperte tecnologiche primarie fatte dall'Uomo primitivo, su cui si basano tutti i successivi progressi nel campo della tecnica che ne sono conseguiti: vale a dire, il metodo per produrre il fuoco e mantenerlo acceso; come scalpellare una pietra in modo da farne uno strumento affilato; come navigare usando un tronco d'albero scavato; per non parlare delle invenzioni relativamente tarde e sofisticate quali l'agricoltura, l'allevamento di animali domestici, la ruota. La caratteristica veramente nuova, senza precedenti nella storia, della vicenda tecnologica dell'Occidente negli ultimi 250 anni, è il ritmo — un ritmo che oggi, nel 1956, non accenna ancora a rallentare. La velocità è il risultato di un investimento della capacità umana e del capitale non-umano, di un'ampiezza senza precedenti nella consapevole sperimentazione di migliorie in tutti i campi dell'apparato a disposizione del genere umano, comprese le piante coltivate e gli animali domestici.

Il mutamento di disposizione d'animo che in Occidente ha aperto la via a questo «salto» tecnologico si è rivelato nel diverso

atteggiarsi dell'Occidente nei confronti dei seguaci di altre religioni. All'inizio del diciassettesimo secolo, l'atmosfera spirituale dominante in Occidente rendeva virtualmente impossibile studiare in un paese occidentale se non si fosse stati osservanti del cristianesimo nella sua forma ufficialmente ammessa in quel determinato luogo, cattolica o protestante. L'Università di Padova, che operava sotto l'egida della Repubblica di Venezia, è stata l'unica eccezione nell'offrire la possibilità di accesso ai non cattolici. E a Padova studiarono Hervey, lo scopritore della circolazione del sangue, che era inglese e protestante, e Alessandro Mavrogordato, nativo di Chio e di confessione cristiano-ortodossa, autore di un trattato sulla scoperta di Hervey prima di entrare in servizio come funzionario dell'impero ottomano. Ma la liberalità dell'ateneo padovano fu un caso eccezionale in parte dovuto al fatto che Venezia dominava un impero coloniale nei cui confini viveva una popolazione in maggioranza cristiano-ortodossa. Le altre università dell'Occidente si mostrarono riluttanti a rinunciare ai loro esami di ortodossia religiosa. L'Università di Oxford, ad esempio, ha continuato fino al 1871 — quando ormai la Gran Bretagna aveva perduto il suo primo impero e ne aveva conquistato un secondo — a esigere la dichiarazione di assenso ai Trentanove Articoli della professione di fede della Chiesa Episcopale di Inghilterra a ogni candidato a un titolo. Prima della fine del diciassettesimo secolo, però, l'Occidente cominciò a dar vita a un'organizzazione degli studi non legata alle università e a una rete di scambi di informazioni e di idee nella forma di una «repubblica delle lettere» composta di accademie locali patrocinate dai monarchi illuminati, e ove i tradizionali esami in materia di religione non trovavano applicazione. Via via che si andava svolgendo la nuova età moderna della storia occidentale, la crepa aperta dall'ateneo padovano nella cortina di uniformità religiosa imposta al mondo occidentale cominciò ad allargarsi.

Quest'alba che preannuncia la tolleranza religiosa nell'età tardo-moderna della storia occidentale rese possibile l'accesso agli studi superiori ai non occidentali nei paesi dell'Occidente europeo senza che questo li costringesse ad accettare la confessione religiosa del luogo prescelto quale *conditio sine qua non* per poter essere iniziati al sapere tecnico dell'Occidente. Nel contempo, i progressi tecnologici realizzati dall'Occidente in quest'epoca imponevano ineluttabilmente agli spiriti innovatori delle società non-occidentali di trar profitto dalla nuova possibilità loro offerta di accesso alla fonte originaria della tecnica occidentale ai fini di poter padroneggiare la nuova tecnologia nell'interesse dell'autodifesa.

Nella prima fase della sua età moderna l'Occidente non era

ancora andato tanto avanti rispetto alle altre società sue contemporanee, per quanto riguarda la tecnica militare, da rendere impossibile a tali società di appropriarsi dell'uso delle invenzioni belliche occidentali senza per questo rivoluzionare il proprio modo di vivere. Nel sedicesimo secolo i turchi ottomani, i russi e i giapponesi non ebbero difficoltà ad impadronirsi del modo di produzione e dell'uso delle armi da fuoco occidentali del tempo. Nella Grande guerra del Nord degli anni dal 1558 al 1583, la Moscovia riuscì a sferrare l'offensiva nel suo primo tentativo di strappare le province baltiche al mondo occidentale e fu fermata con grande difficoltà dalla coalizione formata da Svezia, Danimarca, Regno Unito di Polonia-Lituania, subentrata a colmare il varco aperto dal crollo della resistenza dei cavalieri teutonici. Il Giappone, che godeva del vantaggio della lontananza oltre a quello della unità politica, era in grado, ancora nel 1637, di imporre i termini della penetrazione occidentale nel paese. D'altro canto, il periodo di anarchia che travolse la Moscovia negli anni che vanno dal 1603 al 1613 (il cosiddetto Tempo dei Disordini) dimostrò che persino paesi occidentali ai suoi margini, relativamente arretrati, quali il regno di Polonia-Lituania e la Svezia erano ora diventati decisamente più forti della Moscovia nella tecnica militare. I polacchi riuscirono persino a occupare la stessa Mosca negli anni 1610-12; gli svedesi ce la fecero, nel 1611, a conquistare l'unico sbocco al mar Baltico della Moscovia, all'estremo limite del golfo di Finlandia e la Moscovia fu costretta ad accettare questa perdita con il trattato di pace del 1617. Com'era avvenuto tra l'impero ottomano e l'Occidente, il rovesciamento dei rapporti di forza nel mutato corso della corrente fu segnato dal fallimento, nel 1683, del secondo assedio a Vienna da parte degli ottomani.

Esperienze come queste rivelarono agli occhi dei vicini non occidentali dell'Occidente l'urgenza di impadronirsi della tecnica militare occidentale e la necessità di tenersi alla pari con il suo progresso in continua accelerazione. La risposta alla sfida lanciata dalla superiorità militare dell'Occidente venne, in Russia, dopo il «Tempo dei Disordini», ad opera di Pietro il Grande, arrivato *de facto* al potere nel 1689. E la Turchia con Selīm III (*accessit* nel 1789, in seguito al colpo subito con la disastrosa guerra russo-turca del 1768-'74). In Giappone, fu opera degli artefici della rivoluzione del 1868, dopo lo sconvolgimento provocato dall'irresistibile intervento del commodoro Perry nel 1853. Fu una fortuna per questi paesi non occidentali che la rivoluzione secentesca che aveva reso l'Occidente di una potenza senza precedenti lo avesse reso anche tollerante in un modo impensabile in epoche anteriori. Questo

mutamento concomitante verificatosi contemporaneamente nell'atteggiarsi dell'Occidente diede la possibilità agli spiriti guida della Russia, dell'impero ottomano, del Giappone di recarsi a studiare alla scuola dell'Occidente quelle arti occidentali di cui ora avevano assoluta necessità di impossessarsi se volevano avere qualche prospettiva di resistere alla preponderanza dei loro simili figli dell'Occidente.

La più vistosa dimostrazione di queste nuove possibilità fu il viaggio compiuto a scopo «autodidatta» da Pietro il Grande in Occidente nel 1697-'98. Fu veramente straordinaria fortuna per la Russia il fatto che, in un'età in cui correva il rischio di cadere sotto il dominio occidentale, un'anima *naturaliter occidentalis* «nascesse nella porpora» a Mosca. Pietro non era soltanto un tecnico nato del tipo caratteristico dell'occidente tardo-moderno: era anche venuto al mondo cent'anni prima che altri uomini con un'analoga attitudine al sapere tecnico e una visione delle cose simile alla sua cominciassero a imprimere il loro segno allo stesso Occidente. Pietro era proprio l'*homo mechanicus* a venire di cui avevano fantasticato ai tempi loro i padri della *Royal Society*, che fuor dai sogni, vivo e reale, essi non avrebbero però mai visto se non incarnato nella persona di questo esotico russo del diciassettesimo secolo anticipatore degli artefici inglesi della rivoluzione industriale del Settecento. Tuttavia, la naturale propensione di Pietro per la tecnologia, per quanto precoce, non sarebbe bastata di per sé sola a permettergli di svolgere la sua fondamentale opera in Russia, se non gli fosse stato concesso, come gli fu nella generazione in cui visse, di fare quell'apprendistato in Olanda e in Inghilterra che egli volse a così buon fine.

Più significativa, anche se meno sensazionale, della buona accoglienza riservata a Pietro il Grande nei paesi marittimi occidentali è l'accettazione da parte della monarchia absburgica nei suoi territori danubiani — sanzionata in tre successive istruzioni emanate nel 1690, 1691, 1695 — di una proposizione avanzata dai sudditi serbi dell'impero ottomano di religione cristiano-ortodossa al momento della loro insurrezione. I serbi vi si dicevano disposti a trasferire la loro fedeltà politica dagli ottomani alla monarchia absburgica a due condizioni: una prevedeva che fosse loro dato permanente asilo dietro le linee militari absburgiche, la seconda chiedeva fosse loro consentito di mantenere, in quanto sudditi della sacra romana *caesarea majestas*, non soltanto la loro fede religiosa, ma l'autonomia comunale sotto la presidenza del patriarca, autonomia della quale avevano sempre goduto e tuttora godevano nell'ambito dell'impero ottomano. Tutte e due le condizioni furono

accettate: questo voltafaccia nella politica religiosa della dinastia absburgica solo quarantadue anni dopo la fine della guerra dei Trent'anni ha del portentoso.

Il colpo subito a causa della sconfitta nella guerra che si svolse dal 1682 al 1699 certo non indusse gli 'Osmanli ad andare a scuola di persona in Occidente come aveva fatto Pietro: li spinse però a prendere due decisioni. Queste: cominciarono da allora a concedere posizioni di responsabilità nel servizio pubblico statale ai sudditi dell'impero ottomano di confessione ortodossa e di origine greca che non avevano ricevuto la particolare istruzione degli schiavi-famigli del sultano e non si erano convertiti all'Islam, ma avevano invece di propria iniziativa acquisito un'educazione di tipo occidentale [1]. Inoltre, questa è la seconda decisione, assoldarono tecnici occidentali inducendoli a recarsi in Turchia al fine di istruire gli 'Osmanli in alcune delle discipline tecniche più sofisticate dell'arte occidentale della guerra, specialmente nell'ingegneria militare e nell'uso dell'artiglieria. Questi sforzi compiuti dagli ottomani tra il 1699 e il 1768 nel tentativo di impossessarsi della tecnica militare dell'Occidente furono però frammentari, spasmodici, esitanti [2]. Ci volle l'ulteriore colpo della ancor più umiliante sconfitta subita negli anni 1768-1774 per indurre il sultano Selīm III a compiere il primo tentativo di decisa riforma in senso occidentale delle forze armate ottomane. Questa volta gli 'Osmanli erano stati sconfitti dai correligionari russi dei loro disprezzati sudditi seguaci della chiesa cristiano-ortodossa, grazie al processo di occidentalizzazione che la Russia aveva avviato nei precedenti ottant'anni. E questa volta il trionfo della tecnica militare occidentale, pur se per mano russa, convinse finalmente gli 'Osmanli della necessità di appropriarsi del talismano occidentale [3].

I giapponesi non diedero inizio alla sostituzione degli armamenti occidentali del diciassettesimo secolo con quelli del diciannovesimo fino a quando sbarcò in Giappone, nel 1853, il commodoro Perry. A partire da questo momento, l'ostacolo alla possibilità di ricevere un'istruzione di tipo occidentale per uno studente giapponese non era più stato alcun tipo di xenofobia occidentale: era invece rappresentato dalla scarsa conoscenza dell'Occidente da parte dei giapponesi dopo un periodo di autoreclusione, un isolamento che dal Seicento era durato più di duecento anni.

La politica di questi pionieri dell'apertura al modello occidentale in campo militare fu di segno negativo: in quanto essi non volevano null'altro, persino del residuo secolare della civiltà occidentale ormai sconsacrata, se non il minimo di cognizioni della tecnica militare ideata dall'Occidente, sufficienti ad assicurare la sopravv-

vivenza del loro paese in caso di conflitto con una potenza occidentale o occidentalizzata. Nessuno dei pionieri dell'occidentalizzazione era mosso da un'autentica attrazione — quindi da un motivo «positivo» — nei confronti della civiltà dell'Occidente. La ragione che li spingeva ad impossessarsi di alcuni elementi di tale civiltà era per tutti il desiderio di garantirsi il potere che la padronanza di quegli elementi avrebbe portato con sé. I sudditi greci dell'impero ottomano e gli indiani bengalesi di cultura occidentale per propria scelta personale che entrarono in servizio, gli uni dell'amministrazione dell'impero ottomano, gli altri come funzionari dell'impero britannico, vedevano nella loro istruzione di tipo occidentale uno strumento per por fine alla «supremazia» musulmana, che fu però più lenta di loro nel riconoscere che la chiave del potere era ora la padronanza delle tecniche occidentali, di un tipo o di un altro. I popoli non occidentali che, a differenza dei greci e degli indiani del diciottesimo secolo, avevano mantenuto la indipendenza politica, si resero allora conto che l'avrebbero perduta cedendo ai conquistatori dell'Occidente, se non avessero acquisito un bagaglio di tecnica militare occidentale sufficiente almeno a permetter loro di difendersi nell'eventualità di un conflitto con l'Occidente. Ma i pionieri del processo di occidentalizzazione che vivevano in queste società non-occidentali ancora politicamente indipendenti agivano tutti con l'obiettivo di conservare quanto possibile delle tradizioni della loro civiltà e adottare il minimo indispensabile della tecnica militare dell'Occidente: volevano insomma assicurarsi contro i rischi più gravi a costo di riscuotere il premio minimo. Ma le vicende successive hanno invece dimostrato che è impossibile alla lunga operare una selezione tra gli elementi di una civiltà diversa dalla propria.

È impossibile scegliere, perché ogni civiltà, ogni modo di vivere è l'insieme di un complesso di comportamenti che formano un tutto unico le cui parti sono interdipendenti. E l'interdipendenza l'una dall'altra è ad un tempo così molteplice e così intima che elementi i quali, a prima vista, parrebbero non aver connessione alcuna l'un con l'altro, si rivelano indissolubili quando si sperimenti in concreto la possibilità di sostituire un singolo elemento originario di una civiltà con uno estraneo ad essa. Si scoprirà allora che è impossibile eliminare quell'elemento originario se insieme con esso non si intenda eliminare, o almeno modificare, anche l'intero complesso degli altri elementi originari: e che è un'operazione parimenti irrealizzabile introdurre anche un solo elemento straniero se non si intenda accogliere insieme con esso l'intero insieme degli altri elementi di provenienza esterna.

L'introduzione della tecnica militare dell'Occidente tardo-moderno in sostituzione della tecnica tradizionale del paese d'origine è un caso che rivela appunto la verità di questa tesi. L'importazione di armi occidentali di per sé sola non bastava, in quanto spesso la nuova attrezzatura militare era persino inferiore agli armamenti non-occidentali. Il cavalleggero francese non era certo così adeguatamente equipaggiato come il mamelucco egiziano che tuttavia sconfisse nel 1789; e il moschetto britannico non aveva la gittata del *jezayl* afghano contro il quale però vinse più di uno scontro nel conflitto del 1838. La superiorità militare dell'Occidente derivava dal fatto che gli armamenti occidentali venivano usati da truppe disciplinate: la disciplina militare è l'apice di una organizzazione sociale, in quanto è il frutto del dominio della legge e dell'ordine nella vita civile, perché non può regnare ordine nell'esercito se non esiste un'effettiva educazione igienica e non sia prevista una paga regolare. E l'esistenza di efficaci norme igieniche nelle forze armate presuppone, e richiede, un corrispondente livello di cura della salute pubblica nella vita civile: e la salute pubblica può essere garantita solo grazie all'opera di medici che siano stati addestrati seguendo un corso di preparazione del tipo previsto in Occidente per questa professione. Come non è ipotizzabile un pagamento regolare delle truppe senza la disponibilità di finanze pubbliche: ma la disponibilità di denaro pubblico esige a sua volta capacità imprenditoriali e presuppone l'esistenza di una economia produttiva. E l'economia produttiva è un'economia che produce non soltanto prodotti agricoli per nutrire le truppe, ma capacità intellettuali che, applicate all'industria, permettano la produzione di armamenti di tipo occidentale. Quindi, l'esercito di un paese non occidentale che, per la fornitura di armamenti, dipenda interamente dalle importazioni di armi dai paesi occidentali, e non abbia né le relative attrezzature atte a produrle né i tecnici capaci di farle funzionare, riattarle, o fabbricarle *in loco*, si trova in una condizione assolutamente precaria, alla lunga insostenibile.

Per queste ragioni, il mondo che aveva rifiutato la civiltà occidentale della prima età moderna, nella sua forma ecclesiale, quando ancora si ispirava all'autorità della sua chiesa, si trovò alla fine costretto ad accettare senza riserve quella stessa civiltà nella sua versione tardo-moderna, laica; ma il tempo che occorse perché i sedicenti fautori di un'acquisizione minima degli elementi proposti dalla civiltà dell'Occidente si accorgessero per esperienza che non avevano che una scelta, vale a dire la scelta tra adottare tutto o niente, varia nei diversi casi. In Turchia, son passati più di duecento anni tra i primi tentativi sperimentali, avvenuti all'inizio del

diciottesimo secolo, di adottare frammenti della tecnica militare occidentale e l'autentica adesione a una completa trasformazione in senso occidentale del paese avvenuta negli anni dal 1919 al 1928 ad opera di Mustafā Kemāl Atatürk. In Cina, trascorse più di un secolo tra i primi timidi cenni di apertura all'Occidente, dovuti allo sconvolgimento provocato dalle sconfitte militari subite ad opera delle potenze europee negli anni tra il 1839 e il 1861, e il trionfo del Kuomintang nel periodo che va dal 1923 al 1928, con il suo programma di totale adeguamento al modello occidentale per fasi successive — iniziativa che però alla fine fallì e, col suo fallimento, aprì la porta alla penetrazione del comunismo. D'altro canto, i primi fautori dell'apertura a occidente, Pietro il Grande in Russia, Mehmed Alì in Egitto, gli iniziatori dell'era Meiji in Giappone, erano tutti egualmente consapevoli del fatto che l'opera di adattamento al modello occidentale doveva esser portata alle sue conseguenze estreme, senza alcuna riserva, e dovevano perciò estendere questa completa rivoluzione a ogni ambito dell'attività umana, se volevano farcela a preservare la loro società dal disastro grazie alla padronanza della tecnica militare dell'Occidente.

Il mondo non-occidentale, con questa sua scelta di rassegnarsi prima o poi al processo di trasformazione illimitato, totale, al fine di un adeguamento alla civiltà importata, nel corso di questo secondo scontro con l'Occidente moderno, si è condannato, come già abbiamo visto[4] a farsi coinvolgere nella crisi spirituale che stava per aggredire la società occidentale laicizzata, trecento anni dopo la rivoluzione spirituale in essa prodottasi nel diciassettesimo secolo della sua storia. Nell'età tardo-moderna della vicenda dell'Occidente, la sua civiltà, alla quale il mondo non-occidentale stava capitolando sia pur con riluttanza, era più enigmatica di quanto a quel tempo sospettassero sia i suoi proseliti sia gli stessi abitatori dell'Occidente. A che cosa dunque fu dovuta questa egemonia indiscussa della civiltà occidentale che la portò a prevalere su tutte? Con tale domanda dovette confrontarsi ognuno dei fautori del processo di occidentalizzazione, i quali arrivarono tutti — chi prima chi poi — alla consapevolezza che il prezzo della propria autoconservazione non poteva essere che l'adozione totale e senza riserve della civiltà occidentale. Gli uomini di genio, per nascita nonoccidentali, che intuirono questa dura verità e alla luce di tale verità ispirarono il proprio agire, erano propensi a stimare la civiltà occidentale sulla base del suo valore tecnologico. La vedevano come una cornucopia dalla quale si potevano estrarre a profusione le tecniche di pratica utilità in campo militare, politico, economico.

Questa visione superficiale dei contenuti e del carattere della

civiltà occidentale tardo-moderna è comprensibile e giustificabile relativamente al tempo in cui fu concepita, in quanto era proprio questo il quadro della civiltà dell'Occidente che i suoi rappresentanti contemporanei deliberatamente presentavano. Pietro il Grande avrebbe trovato conferma alla sua ammirazione nei confronti del genio dell'Occidente, se avesse letto la storia della *Royal Society*. Sprat, e gli autori a lui contemporanei, tracciarono il loro quadro dell'Occidente in assoluta buona fede. Tuttavia, nella prospettiva storica che è concessa a noi, appartenenti alla posterità, ora, dal trascorrere di trecento anni, questo autoritratto grettamente utilitaristico tracciato nel diciassettesimo secolo appare concepibile solo come espressione del rifiuto opposto dall'Occidente tardo-moderno ai guasti prodotti dal fanatismo religioso nell'età che immediatamente lo precedette, non quale un'oggettiva apologia di se stesso: e sicuramente era una rappresentazione stravolta di sé, per così dire una caricatura, dello spirito della civiltà occidentale quale realmente era vissuta alla fine del diciassettesimo secolo e si presenta alle generazioni successive.

Thomas Sprat (1635-1713) e Joseph Glanvill (1636-'80) furono tutti e due pastori della chiesa in Inghilterra. Sprat concluse la sua carriera di ecclesiastico in qualità di vescovo: senza dubbio inconsapevole di una eventuale incompatibilità tra i suoi doveri di vescovo e i suoi compiti di segretario della *Royal Society*. Mosso dal desiderio di promuovere l'interesse per il sapere tecnico, Sprat era alla ricerca di un sostituto psicologico, non già della religione, ma del fanatismo religioso[5]. Deplorava, infatti, la perdita della fede, che giustamente aveva previsto[6], perché credeva che i «vizi spirituali di questa [la sua] età» fossero in larga misura responsabili della tendenza a una visione disincantata della vita fonte di un deplorevole scetticismo. Ed era convinto che «il rimedio più efficace che l'uomo possa usare per salvarsi da se stesso non è tanto la parte sublime di divinità che è in lui quanto le sue dottrine intelligibili e naturali e praticabili»[7], quali derivano dallo studio disinteressato e appassionato da parte dell'Uomo della rivelazione di Dio nella Natura. La concezione di Sprat era, infatti, la stessa di Locke, che compose la prima versione del suo famoso saggio sulla tolleranza nel 1667, l'anno in cui fu pubblicata la storia della *Royal Society* scritta da Sprat. Nella sua *A Letter concerning Toleration* composta negli anni 1685-'6 e pubblicata nel 1689, Locke non denuncia lo spirito del cristianesimo come esclusivo e intollerante: condanna, anzi, lo spirito che anima l'esclusivismo, lo spirito di intolleranza come non-cristiano, contrario alla natura e al messaggio del cristianesimo:

... per quanto taluni vadano vantando antichità di luoghi e di nomi o pompa di culto; altri la riforma operata nella propria disciplina; tutti, l'ortodossia della loro fede, poiché ortodosso è ognuno ai propri occhi: queste cose e le altre del genere son molto più segni della brama di potenza degli uomini e del loro desiderio di dominare gli uni sugli altri, che non della Chiesa di Cristo. E chi anche tutto ciò possieda, e tuttavia manchi di carità, di pietà e di universale benevolenza verso il genere umano, non esclusi coloro che non professano la fede di Cristo, non v'è dubbio che sia ben lungi dall'essere un vero cristiano...
... il Vangelo ripetutamente dichiara che ai veri discepoli di Cristo tocca di soffrire persecuzioni; mentre che la Chiesa di Cristo perseguiti gli altri e li costringa col ferro e col fuoco ad abbracciare la sua fede, è cosa che mai ancora ho trovato scritta in nessun luogo del Nuovo Testamento...
... neppure i pagani, i maomettani o gli ebrei devono essere esclusi dal godimento dei diritti civili, per cause religiose: nulla di simile comanda il Vangelo, né lo vuole quella chiesa che nega di poter "giudicare quei che son di fuori" (I *Cor.*, V, 12-13)[8].

Sia Locke sia Sprat sono palesemente sinceri quando sostengono che loro scopo non è certo quello di minare il cristianesimo incitando gli uomini a sottrargli il loro Tesoro, bensì quello opposto di salvare il cristianesimo liberandolo dagli artigli del fanatismo, come prescrivono i principi e i precetti predicati dal Cristo. Persino il *déraciné* francese Bayle, che dovette soffrire molto più duramente dei due inglesi suoi contemporanei a cagione dell'intolleranza praticata dal cristianesimo occidentale nel diciassettesimo secolo, e dalla reazione nei confronti del fanatismo analoga alla loro fu indotto in qualche misura a opporsi alla stessa religione, si sarebbe probabilmente rifiutato di fare questa ammissione persino nell'intimo del suo cuore. Le opere di Bayle pubblicate danno l'impressione che fosse egli stesso vittima della sottile ambiguità che fu la sua arma più potente negli assalti da lui sferrati alla retroguardia dei fanatici del diciassettesimo secolo. Il secolo successivo, che vide l'atteggiamento irreligioso dell'Occidente tardo-moderno esprimersi ormai senza ambiguità né riserva alcuna negli scritti di Voltaire, assistette anche alla rinascita della fede cristiana quale la cogliamo nella predicazione di Wesley, suo contemporaneo: ed è significativo il fatto che questa rinascita si sia iniziata mentre viveva la generazione che vide arrivare al massimo il rigetto del fanatismo. Il movimento che, nel corso del Settecento, stava avviando il processo di secolarizzazione dell'Occidente, fu costretto — come si è sostenuto con l'ipotesi avanzata nell'undicesimo capitolo di questo libro — a evocare a un dato momento un contro-movimento, perché la religione è un dato essenziale della vita umana,

che mai può essere ignorato o a lungo represso in nessun tempo della sua storia.

Non pare dunque esagerato dire che la crisi spirituale che affligge l'Occidente oggi, nel ventesimo secolo, era già implicita nella crisi spirituale in cui si trovarono coinvolti gli occidentali del diciassettesimo secolo: e le avvisaglie premonitrici della crisi futura erano già attive, sotto la crosta superficiale, durante l'età tardo-moderna dell'Occidente, mentre appunto l'apparenza esterna ci mostra la progressiva diffusione della civiltà occidentale che viene gradualmente recepita dal resto del mondo. Ciò sta a significare che la civiltà caratteristica dell'Occidente tardo-moderno si apprestava a deludere nel profondo, anche se non intenzionalmente, i fautori del processo di occidentalizzazione a quel tempo viventi col dar loro l'impressione che una fase di passaggio della civiltà occidentale, appunto la sua fase mondana, secolare, fosse tutto quanto è, era stata, e sempre sarà la civiltà dell'Occidente. E significa anche che, a loro volta, i sostenitori e imitatori dell'Occidente avrebbero, contro ogni loro consapevole intenzione, deluso i loro ingenui compatrioti estranei alla tradizione dell'Occidente col fargli intendere alla lettera, nel suo valore apparente, puramente nominale, la loro illusoria presentazione della civiltà occidentale.

È tuttavia difficile biasimare i fautori dell'Occidente per aver trascurato il problema religioso, insoluto, che stava costantemente erodendo i gangli vitali della nostra civiltà, poiché la religione non era certo il problema principale che dovessero affrontare questi distratti estimatori. Le carenze che essi scorgevano nelle loro società, e cercavan dunque di colmare attingendo alle risorse della civiltà occidentale, non riguardavano la loro religione ancestrale, ma la tecnologia della loro tradizione. La tecnologia dell'Occidente era ai loro occhi l'unica bella perla che valesse la pena di acquistare, a qualunque costo, anche a costo di perdere tutto quello che possedevano, così come il mercante che va in cerca di pietre preziose, trovata una margarita di gran pregio, va, vende quanto ha, e la compra[9]. Non capitò loro in alcun modo di pensare che la religione dell'Occidente avesse qualcosa a che vedere con il mondo religioso in cui erano immersi. E consegnarono dunque se stessi e i propri compatrioti, senza riserva alcuna, all'Occidente che viveva la sua fase laica, tardo-moderna, senza rendersi conto che era una fase necessariamente effimera. Anzi, nel momento di lanciarsi nella mortale ordalia di rinunciare al modo di vivere della loro tradizione per adottare in sua vece la concezione occidentale della vita, un modello alieno, estraneo ai loro costumi ancestrali, si consolarono con la convinzione che, a questo pesante prezzo, avrebbero

acquisito il privilegio di vivere per sempre, dopo, felici, partecipi di una «civiltà» che presumevano definitiva. Le vicende successive avrebbero dolorosamente dimostrato che di fatto avevano importato il guaio di trovarsi coinvolti nella imminente crisi spirituale che stava per abbattersi sulla civiltà fiorita in Occidente.

Il rifiuto dell'intolleranza religiosa caratteristica della tradizione occidentale nelle opere degli autori del diciassettesimo secolo

A. Pagani e atei non sono certo peggiori dei cristiani

Il timor di Dio e l'amore verso Dio non sempre sono le motivazioni più potenti delle azioni umane...

Non dovrebbe dunque esser considerato un paradosso sconvolgente, ma piuttosto accettato come cosa del tutto naturale il fatto che ci siano persone le quali non professano alcuna religione, ma cionondimeno sono indotte a condursi bene dagli stimoli del loro carattere innato — cui si accompagna l'amore di una buona reputazione e la paura del discredito — più efficacemente di quanto altre persone vi siano spinte dalla voce della coscienza. Dovremmo sentirci molto più profondamente sconvolti quando vediamo tante persone che sono convinte delle verità di fede e tuttavia al contempo sono immerse in una vita criminosa. È persino ancor più strano che gli idolatri appartenenti al mondo pagano abbiano compiuto buone opere di quanto non lo sia ammettere che filosofi atei possano vivere una buona vita. In quanto gli idolatri avrebbero dovuto essere spinti al crimine dalla loro stessa religione; avrebbero dovuto credere che, al fine di soddisfare pienamente lo scopo e l'essenza della religione attraverso l'imitazione di Dio, dovessero esser per forza disonesti, invidiosi, licenziosi, adulteri, dediti a vizi contro natura e così via. Da ciò si può concludere che gli idolatri i quali condussero una vita retta furono guidati a ciò solo dalle idee di ragione e dall'ideale della rettitudine, o invece anche dal desiderio di conquistarsi una buona fama o dal loro carattere innato o da altri motivi che possono tutti esser presenti nella mente degli atei. Perché mai, dunque, ci si dovrebbe attendere di scoprire un più alto comportamento morale sotto il dominio dell'idolatria del mondo pagano che nell'ambito dell'irreligiosità? Ma, per favore, mi raccomando, fate attenzione che, parlando della buona condotta di alcuni atei non ho certo inteso attribuir loro alcune autentiche virtù...

Le loro azioni sono state semplicemente degli *splendida, peccata*; peccati luminosi, per usare la definizione data da sant'Agostino di tutte le nobili gesta compiute dai pagani...[10]

Se vogliamo esser sinceri, bisogna dire a onore dei pagani che essi non sono certo vissuti in armonia con i loro principi. È vero che, nel mondo pagano, la corruzione morale raggiunse punte estreme: ma è anche vero che, in quello stesso mondo pagano, sempre ci furono alcune persone che non seguirono l'esempio dei loro dèi falsi e bugiardi e privilegiarono l'ideale della rettitudine (anche) di fronte a un'autorità così grande (qual era quella della loro religione pagana). Strano è invece il fatto che i cristiani, la cui dottrina è così pura, son forse ben di poco, a voler essere generosi, inferiori ai gentili nella loro propensione al vizio. È un grave errore immaginare che la pratica morale di una religione corrisponda alle dottrine contenute nella sua confessione di fede[11].

Quanti hanno avuto con lui una certa familiarità e gli abitanti del villaggio dove egli visse in ritiro per un po' di tempo, concordano nel dire che era un uomo con il quale era un piacere avere dei rapporti — affabile, onesto, educato e di austeri costumi: cosa strana, della quale però non ci dobbiamo meravigliare più di quanto ci meravigliamo, vedendo persone che durante la loro vita si comportano molto male, per quanto aderiscano in ispirito ai principi del Vangelo[12].

B. I musulmani non sono peggiori dei cristiani, tranne per quanto riguarda l'abilità di costruire macchine infernali

Come si può resistere a un esercito conquistatore che arrivi pretendendo firme di contratti? Chiedetelo ai dragoni francesi, che praticarono questo commercio nel 1685: la risposta che riceverete da loro sarà una sola. Che essi volevano impedire che tutto il mondo aderisse al Corano, apponesse la propria firma al Corano, ammesso che fosse dato loro tempo sufficiente per applicare il comandamento: «Costringili a venire»...

Il debito che gli dobbiamo va loro riconosciuto: i re di Francia ricorsero ai metodi in uso tra i maomettani per affermare il cristianesimo in Frisia e in Sassonia, e si usarono gli stessi metodi violenti per stabilirlo in Scandinavia...

Agli stessi metodi si ricorse nei rapporti con le sette [cristiane] che osarono condannare il papa; e ancora vi si farà ricorso in India non appena sarà possibile applicarli in quel paese.

Ora la morale evidente di tutti questi esempi di condotta cristiana è questa: che il fatto che Maometto abbia propagandato e diffuso la sua religione con la forza è argomento che non si può più utilizzare (da parte dei cristiani) contro Maometto e a discredito di Maometto. Se ne dubitate, riflettere su quello che Maometto avrebbe potuto dire presentando un *argumentum ad hominem*: «Se la forza fosse intrinsecamente un male,

non ci sarebbe mai occasione in cui sia legittimo usarla. Ma voi, cristiani, la state usando già dal quarto secolo (calcolato secondo il computo della vostra era) e continuate a usarla oggi e, così agendo, sostenete che non state facendo nulla di cui non possiate congratularvi di cuore. Dovete dunque consentire che il metodo non è in se stesso sbagliato: e di conseguenza Io, Maometto, ho agito legittimamente nel puntare sulla forza fin dai primi anni della mia vocazione profetica. Sarebbe assurdo per voi (che vi dite cristiani) affermare che una cosa che avrebbe costituito un grave crimine nel primo secolo (della vostra era) sia diventata giusta nel quarto benché non lo fosse nel primo. Si potrebbe sostenere una simile tesi se, nel quarto secolo, Dio avesse emanato nuove leggi; ma non ho invece ragione e non sono nel giusto quando penso che basate il vostro discorso per giustificare la vostra condotta, dai tempi di Costantino fino ad oggi, su queste parole del Vangelo — «costringili a venire» — e sui doveri [religiosi] dei principi? Ebbene, in questa prospettiva, avreste dovuto, se ne avevate la possibilità, usare la forza già all'indomani dell'Ascensione[13].

I maomettani, secondo i principi della loro fede, son tenuti a usare la violenza allo scopo di ridurre a rovina le altre religioni; e tuttavia, a dispetto di tale precetto, son riusciti nel passato a tollerare le altre religioni per molti secoli. I cristiani non han ricevuto altro ordine se non quello di predicare e istruire: eppure, a dispetto di ciò, da tempo immemorabile non han fatto che sterminare col fuoco e con la spada tutti coloro che non si riconoscono nella loro religione...

... Possiamo tener per certo che, se i cristiani dell'Occidente, anziché i saraceni e i turchi, si fossero impossessati dell'Asia, non ci sarebbe oggi più traccia della chiesa greca, ed essi mai avrebbero potuto tollerare la sopravvivenza della chiesa di Maometto come invece gli infedeli hanno permesso al cristianesimo di continuare a vivere in quei luoghi[14].

C'erano una volta persone influenti presso il Papa che avrebbero potuto rendere la maggior parte dell'Europa inabitabile per un uomo che essi avessero definito all'interno della loro mente come eretico; e questo poveraccio avrebbe allora ben potuto applicar loro, *mutatis mutandis*, alcuni passi del Salmo CXXXIX. Non è dunque sorprendente che Pietro Abelardo desiderasse andare in cerca di pace tra i maomettani o i pagani. Sperava infatti che, pagando un tributo, avrebbe potuto godere della libertà di professare il cristianesimo fuori della sfera di attività dell'*Odium Theologicum*: e temeva, non osando fare questo passo, che si sarebbe confinato per sempre quale prigioniero di questa sfera[15].

Taluni scrittori cristiani danno credito alla diceria veramente ridicola a proposito della credulità dei maomettani nei confronti dei miracoli (QQ)[16]. Monsignor Simon è stato criticato per aver pubblicato qualche riga per attenuare il disprezzo nei confronti dell'islamismo... Ma, se è nel giusto per quanto riguarda l'essenziale, soprattutto merita elogio, perché

non si dovrebbe fomentare l'odio per il male ricorrendo al trucco di dipingerlo peggiore di quanto non sia in realtà [17].

Non intendo sostenere che i cristiani siano moralmente più negligenti degli infedeli, ma sono esitante ad affermare che siano meno negligenti di loro. I resoconti che ci danno i viaggiatori sono contraddittori [18].

Non so se sia giusto che ci si debba esporre al giudizio sulla base dei propri costumi [*moeurs*]; ma, se gli infedeli accettassero di sottoporsi a un esame competitivo in cui i voti si dessero in rapporto all'intelligenza, alle capacità di apprendimento e alle virtù militari, dovremmo prenderli in parola? in quanto, in questi campi, sarebbero inevitabilmente battuti ai giorni nostri. In tutti e tre questi punti sono di gran lunga inferiori ai cristiani. E noi ci compiacciamo del meraviglioso vantaggio di essere di gran lunga meglio versati nell'arte di uccidere, bombardare e sterminare il genere umano [19].

CAPITOLO SEDICESIMO

LA RESURREZIONE DI DUE IDOLI GRECO-ROMANI

La trasformazione in senso laico della civiltà occidentale avvenuta nel diciassettesimo secolo, lungi dal produrre un modo di vivere stabile e saldo, pose il problema: che cosa mai avrebbe colmato il temporaneo vuoto spirituale che la dissacrazione della vita occidentale aveva creato nell'animo degli uomini dell'Occidente? Proprio i diversi tentativi di colmare questo vuoto dovuto alla perdita del senso del sacro costituiscono la trama dell'instabile vicenda spirituale vissuta dall'Occidente negli ultimi 250 anni della sua storia. I nuovi oggetti di culto, che per primi si inserirono nel suo ambito in sostituzione del cristianesimo della detronizzata tradizione ancestrale dell'Occidente, sono stati dei fantasmi della civiltà greco-romana dei quali la civiltà dell'Occidente era una filiazione. Il primo di questi idoli greco-romani ad esser resuscitato fu la comunità ristretta, il vecchio Stato particolaristico una volta ancora divinizzato ed eretto a divinità tutelare; il secondo, l'impero ecumenico, anch'esso divinizzato.

La rinascita del primo idolo sistemato nuovamente sul suo piedistallo è stata per l'Occidente un disastro. Il particolarismo politico del mondo occidentale moderno può darsi sia stato l'inevitabile nemesi della frantumazione delle province occidentali dell'impero romano in Stati-successori sovrani di tipo particolaristico verificatasi nel V secolo dell'era cristiana, ma questa nemesi non travolse completamente la cristianità occidentale fino all'esplosione del Rinascimento e della Riforma. È vero che, durante il millennio che separa i due momenti, la frantumazione politica dell'impero romano d'Occidente in un disordinato sistema di Stati-successori locali non si era sanata. L'Europa occidentale non ha mai più visto tornare i bei giorni alcionii, l'età beata del principato romano, quando un civile poteva viaggiare da Roma al Reno senza incontrare neanche un soldato *en route* tranne il presidio distaccato a Lione, forte di 1.200 uomini. Ma gli effetti politici negativi della caduta dell'impero romano d'Occidente sono stati all'inizio miti-

gati dal fortunato evento psicologico che questi Stati locali post-romani furono considerati un accidente e un guaio, e che i loro sudditi vi abbiano investito non più di un minimo del loro tesoro spirituale.

La maggior parte di questo tesoro lo avevano trasferito dall'impero romano unitario, ormai morto, a una unitaria chiesa cristiana occidentale, unita, cattolica, e viva. Il venerabile Beda, ad esempio, ci ha narrato la storia dei minuscoli Stati-successori inglesi dell'impero romano in Britannia nell'ambito della più ampia struttura di una *Storia della chiesa*: e questo investimento affettivo nella chiesa, anziché negli Stati locali, si andò accentuando durante il secolo e mezzo — vale a dire circa dal 1050 al 1200 — che vide la nascita e il fiorire della *respublica christiana* guidata dal papa. E anche lo spirito dell'impero romano evocato da Carlo Magno, nonostante la sua fragilità, è riuscito nondimeno a conquistarsi qualche sentimento di lealtà e un certo affetto, quel sentimento del quale Dante ci ha lasciato un documento letterario piuttosto accademico nel *De Monarchia*. Quindi, fino all'inizio del tardo Medioevo, l'unità perduta otto o novecento anni prima sul piano politico continuava a sopravvivere in larga misura sul terreno spirituale; e la sua sopravvivenza sul terreno spirituale è riuscita a contenere i capi politici locali, a por loro un freno salutare. Questa carica sentimentale non fu svincolata dal suo attaccamento alla chiesa cattolica occidentale fino a che non si produsse in Occidente la frattura all'interno della *respublica christiana*, la cui prima incrinatura si era aperta nel tredicesimo secolo nel corso del conflitto mortale che aveva opposto il papato a Federico II e si sarebbe consumata all'inizio dell'età moderna nella Riforma.

La Riforma trovò strumenti e alleati negli Stati sovrani particolaristici — nella sua lotta contro la chiesa ecumenica occidentale — e nei singoli volgari locali — nella sua lotta contro la lingua ecumenica latina —; e questo movimento tendente a investire il tesoro in istituzioni particolaristiche non si limitò ai paesi che sarebbero poi diventati protestanti. La cattolica Venezia fu altrettanto perentoria nell'affermare i suoi diritti sovrani particolaristici contro le pretese del Vaticano, e persino la cattolicissima Spagna difese e conservò gelosamente la sovranità della Corona anche nei recenti insediamenti religiosi della Chiesa sorti nel nuovo impero spagnolo d'oltremare. Inoltre, in tutti paesi occidentali sia cattolici sia protestanti, l'uso dei linguaggi locali (volgari) che si era iniziato nel dodicesimo secolo ad opera dei trovatori di Provenza e fu poi continuato e perfezionato nel quattordicesimo ad opera di Dante e del Petrarca, fu allora esteso dall'ambito della poesia e della lette-

ratura all'ambito dell'amministrazione e della legge e della scienza. Quando nel diciassettesimo secolo, il francese soppiantò in parte il latino come *lingua franca* dell'Occidente nell'uso diplomatico e letterario, il francese poté però appropriarsi di un frammento solo e non più dell'autorità e diffusione che il latino aveva conosciuto e ormai aveva perduto.

Alla trasposizione di fede dalla chiesa cristiana occidentale agli stati laici divisi dell'Occidente diede una forma positiva, mutuata dalla civiltà greco-romana: il Rinascimento. Ciò che più brilla nel nostro ricordo della rinascita occidentale della grecità agli albori dell'età moderna sono le sue realizzazioni letterarie e artistiche: ma ciò che realmente è stato di gran lunga più importante per la successiva storia dell'Occidente, è stato il risvolto politico[1]. Nell'arte e nella letteratura il Rinascimento si rivelò — come abbiamo notato nel Capitolo tredicesimo — niente più che un'infatuazione passeggera: ma sul piano politico è ancor oggi un'ossessione. Perché sul piano politico risuscitò il culto greco-romano dei piccoli Stati sovrani particolaristici e ne ha fatto ancora una volta un feticcio e una volta ancora li ha divinizzati: e questo in un modo ancor più insidioso, perché attuò questa rinascita inconsapevolmente, senza alcun rispetto per il passato cristiano dell'Occidente, mentre i greci avevano idoleggiato Sparta e Atene consapevolmente e con tutta franchezza. Questo culto incontestato e inconscio degli Stati particolaristici è ancora oggi la religione di gran lunga prevalente nel mondo occidentale del 1956.

Neanche l'esperienza dell'ascesa e del crollo dell'Europa hitleriana e la minaccia del comunismo russo sono riuscite a intaccare seriamente la presa che il culto della nazione esercita sui cuori occidentali: e l'ispirazione greco-romana del moderno nazionalismo occidentale è inquietante perché, come ci insegna la storia ormai da lungo tempo conclusasi della civiltà classica, questa forma di idolatria è stata la causa principale del suo crollo e della sua disintegrazione.

L'erosione delle istituzioni comuni e della visione comune della tradizione occidentale provocata dal nazionalismo è stata un processo progressivo. L'unità del clero nella cristianità occidentale fu spezzata dalla Riforma. L'unità della «repubblica delle lettere», quale era esistita in Occidente fino alla generazione di Erasmo e di Tommaso Moro, fu spezzata quando il latino fu soppiantato da linguaggi diversi da luogo a luogo, e una volta ancora conobbe una rinascita molto imperfetta quando l'uso del latino fu parzialmente sostituito dal francese nel diciassettesimo secolo. Quanto alla unità dell'aristocrazia dell'Europa occidentale — una

casta sociale poliglotta tenuta insieme grazie agli scambi matrimoniali — fu spezzata dalla Rivoluzione francese, dalla dissoluzione dell'aristocrazia in Gran Bretagna nel diciannovesimo secolo nell'abbraccio soffocante della più prolifica borghesia, e dall'ascesa degli Stati Uniti, dove l'aristocrazia europea non ha mai messo radici.

Quanto poi alle famiglie reali d'Europa, si son tenute insieme più strettamente dell'aristocrazia tramite una politica di matrimoni al loro interno e, se possibile, da una ancor più esperta padronanza delle lingue straniere. Ma anche questa unità è stata spezzata dalla Rivoluzione francese, dalla conquista del potere da parte dei parlamenti e dell'elettorato borghese e proletario, e infine dall'unificazione politica della Germania realizzata nel 1871. Quest'ultimo evento diede una connotazione nazionale alle dinastie degli Stati tedeschi minori che erano rimaste fino ad allora neutrali nei confronti del problema nazionale e perciò disponibili a progetti quali l'esportazione di reucci europei negli Stati orientali ortodossi successori dell'impero ottomano. Il colpo finale e definitivo fu poi la deposizione di molte dinastie nei paesi dell'Occidente europeo in seguito alla sconfitta subita nella prima e nella seconda guerra mondiale[2].

Infine anche l'unità del corpo diplomatico fu spezzata dall'eclisse dell'aristocrazia e dall'ascesa degli Stati Uniti e degli Stati nati sulle rovine degli imperi degli Absburgo, degli Hohenzollern, dei Romanoff, dell'impero ottomano — i quali tutti dovettero scegliersi i loro diplomatici nell'ambito della categoria dei *novi homines* nati e cresciuti come nazionalisti e che non avevano appreso il francese come una seconda lingua madre. La successiva liquidazione di tutte queste corporazioni ecumeniche ha significato la progressiva rimozione delle barriere, tradizionali nel mondo occidentale moderno, nei confronti del culto idolatrico totalitario degli Stati nazionali.

Via via che, l'una dopo l'altra, le istituzioni ecumeniche tradizionali del cristianesimo occidentale venivano liquidate o rifiutate, la società occidentale post-cristiana cominciò a soffrire e a intuire la pericolosità del vuoto, e deliberatamente si propose di colmare la frattura con nuove istituzioni ecumeniche di sua invenzione. Nel diciassettesimo secolo, quando ormai si era spezzata la fraternità che nell'Occidente medievale legava i chierici che sapevan di latino, si tentò di sostituirla con una fratellanza certo più artificiale, ma coscientemente perseguita, tra *savants* e uomini di lettere[3] educati alla cultura francese. Ma il predominio sempre crescente delle lingue nazionali locali che aveva sabotato l'uso universale del

latino, attua ora il suo sabotaggio anche nei confronti del francese — e a un ritmo velocissimo, fino al crollo della egemonia francese nel 1940[4]. La creazione della Croce Rossa, avvenuta a Ginevra nel diciannovesimo secolo come organizzazione internazionale, fornì un sostituto laico sia dei limiti religiosi un tempo imposti dalla comune fede cristiana alla barbarie della guerra sia dei limiti imposti all'aristocrazia guerriera dal codice cavalleresco. Ma il simbolo della Croce Rossa è rivelatore del fatto che l'umanitarismo occidentale del diciannovesimo secolo, apparentemente ispirato a una concezione laica della vita, era vivo grazie al fondo ormai in via di esaurimento del capitale rappresentato dalla religione. Nell'ambito tecnologico la «eliminazione delle distanze» realizzata grazie alle invenzioni tecniche degli ultimi 150 anni ha fornito, non solo all'Occidente ma all'intero mondo occidentalizzato su tutta la superficie abitabile e percorribile del pianeta, un complesso di apparecchiature fisiche che renderebbe possibile fare di tutto il genere umano una sola famiglia. Poiché la tecnologia ha sostituito la religione nel suo ruolo di obiettivo nel quale l'uomo occidentale aveva investito il suo tesoro nell'età tardo moderna, è naturale che egli si aspettasse che il nuovo idolo lo ricompensasse del culto tributatogli col fornirgli gli strumenti per riempire il vuoto spirituale creatosi con l'abbandono della sua religione ancestrale. Invece, anziché alleviare le sue difficoltà, l'unificazione fisica del mondo grazie alla tecnica le ha aggravate.

Le opportunità concrete di rapporti pacifici, che il progresso della tecnica occidentale apre a un ritmo sempre più accelerato, hanno consentito di stabilire immediatamente un contatto tra società rimaste finora isolate fisicamente l'una dall'altra per la mancanza di adeguati strumenti materiali di comunicazione e hanno perciò sviluppato metodi abitudini concezioni molto diversi tra loro. La tecnologia fa sì che genti fisicamente straniere l'una all'altra si trovino faccia a faccia nello spazio di un attimo, ma ciononostante ci possono volere generazioni perché le loro menti entrino in contatto e si comprendano e secoli perché i loro cuori si intendano. La vicinanza fisica, se non è accompagnata dalla simultanea comprensione reciproca e da una forte simpatia immediata, può facilmente suscitare il suo contrario: antipatia, insofferenza anziché affetto e quindi discordia invece che armonia. Forse la consapevolezza inconscia della verità che l'improvvisa eliminazione della distanza fisica possa essere un fatto ostile alla comunione delle anime, all'incontro del cuore, spiega perché oggi, nel 1956, le varie genti del globo abbiano sopportato con tanta pazienza gli ostacoli amministrativi posti dai loro governi nell'ambito delle comunica-

zioni fisiche: tariffe e tasse, controlli del cambio, controlli sull'immigrazione, controlli sanitari e tutto il resto.

Ma, a dispetto di tutte le tariffe e di tutte le tasse, l'annullamento delle distanze in senso fisico ha fatto sì che il mondo organizzato su modello occidentale sia oggi economicamente interdipendente in misura molto maggiore di quanto lo sia mai stato prima della rivoluzione industriale. In un'epoca nella quale i singoli Stati nazionali sovrani dipendono dal mondo esterno alle loro frontiere per procurarsi le materie prime e i generi alimentari, la divisione politica dello *oikoumène* terrestre in sessanta o settanta Stati completamente indipendenti e autogovernantisi rischia di diventare sempre più gravosa in tempo di pace e ancor più nefanda in tempo di guerra. In un mondo che economicamente è già ormai interdipendente ma è ancora politicamente diviso, il disagio sociale che una guerra non può non provocare sarebbe necessariamente maggiore di quanto non lo sia mai stato in un mondo in cui le operazioni economiche dell'uomo non avevano un raggio più ampio dei confini della propria comunità politica. Inoltre la tecnologia è un potere neutrale, disponibile in modo imparziale per ogni bisogna, compresa la guerra. È questo un punto che non richiede certo un'elaborazione nell'era atomica: siamo dunque costretti a concludere che la tecnologia non ha cicatrizzato la ferita che fu inferta alla civiltà occidentale nel diciassettesimo secolo dai suoi spiriti-guida quando abbandonarono la loro religione ancestrale. La tecnica ha semmai reso più grave e dolente la ferita: e il doloroso riconoscimento cui l'uomo del moderno Occidente è stato costretto dal fatto che tutto sommato questa arte principe da lui inventata non è poi la panacea dei suoi malanni spirituali e sociali è stato potenzialmente ammesso nei suoi successivi tentativi di arrivare a una pace generale e duratura grazie alla creazione di una nuova forma di organizzazione ecumenica.

L'Occidente ha perduto le originali organizzazioni ecumeniche che ne avevano caratterizzato le origini quando nel tredicesimo secolo il papato distrusse il Sacro Romano Impero e quando, poi, nel quattordicesimo, il Papato distrusse se stesso. Da allora si è assistito a una serie ininterrotta di tentativi di riempire il posto lasciato vacante da queste ormai perdute istituzioni ecumeniche occidentali con altre, nuove, capaci di svolgere la stessa funzione.

Il movimento conciliare è il tentativo di recuperare la *respublica christiana* del Medioevo riorganizzando la monarchia vaticana papale su base costituzionale, ispirata al parlamentarismo rappresentativo. Ma questo movimento è stato sconfitto dall'ansia di potere assoluto del papato, ambizione insensata e smodata che segnò

quel tempo nell'Italia centrale e settentrionale e caratterizzerà da allora le future vicende del mondo occidentale. L'Europa di Carlo V è stata il tentativo di dare al mondo occidentale una effettiva unità politica, l'unità che il Sacro Romano Impero non era mai riuscito a darle, unificando un buon numero di singoli Stati di fondamentale importanza grazie a una trama di matrimoni dinastici. Questo progetto fu frustrato dal rifiuto della Francia — che era allora il più fertile e popoloso Stato del mondo occidentale — di rinunciare alle sue ambizioni nazionali al fine di garantire la salvezza comune dell'Occidente. L'Europa di Luigi XIV e di Napoleone si può considerare il tentativo di unificare l'Occidente sotto l'egemonia della potenza nazionale militarmente più forte. La dominazione militare francese fu alleviata, in tutti e due questi tentativi, dall'apporto culturale che gli eserciti francesi fornivano in quest'epoca, dal fatto cioè che gli eserciti del tempo oltre le armi portavano con sé stimoli culturali. Ma la pretesa francese all'egemonia del mondo occidentale, come l'identica pretesa spagnola in secoli anteriori e quella della Germania poi, fu battuta dal gioco della politica degli equilibri.

L'accordo stipulato dalle potenze dell'Europa post-napoleonica rappresenta il tentativo di utilizzare la politica degli equilibri al fine costruttivo di gestire insieme, spartendola tra tutte le grandi potenze, l'egemonia che si era prima impedito di esercitare sia alla Spagna sia alla Francia. La Lega delle Nazioni fu un analogo accordo tra potenze europee di dimensione mondiale, inoltre corredato da una costituzione scritta, e un accordo più democratico per il fatto di aver ammesso nel suo ambito Stati di media grandezza e Stati decisamente piccoli accanto alle grandi potenze, sia pure non su un piano paritario. Il fallimento del concerto delle potenze europee nel loro tentativo di evitare la prima guerra mondiale, seguito dallo scacco subito dalla Società delle Nazioni nel suo sforzo di evitare la seconda, hanno dimostrato che l'equilibrio tra le potenze non è un efficace sostituto dell'egemonia di una singola potenza, egemonia alla quale tale politica dell'equilibrio aveva ripetutamente provato di costituire un effettivo ostacolo. Il fallimento della Società delle Nazioni nel perseguire tale politica come fattore costruttivo fu denunciato dalla ripresa di rozzi metodi messi in atto per tentar di creare un'unità politica. L'Europa voluta da Hitler fu un nuovo tentativo di unire non solo l'Europa, ma questa volta il mondo intero sotto il dominio della potenza nazionale più forte militarmente. Ma la tracotanza hitleriana non era mitigata dall'offerta di alcun dono ai vinti da parte dei conquistatori come invece era accaduto nella vicenda napoleonica: e, dato che Napo-

leone aveva fallito, sarebbe stato sorprendente che Hitler potesse farcela. La totale disfatta del mostruoso disegno hitleriano ha fornito al mondo la nuova opportunità di darsi un ordine politico grazie all'uso costruttivo dell'equilibrio tra le potenze. L'Organizzazione delle Nazioni Unite è un tentativo di ridar vita alla Società delle Nazioni, ma in condizioni meno favorevoli in un mondo in cui in conseguenza degli sconvolgimenti provocati dalla seconda guerra mondiale, il numero delle grandi potenze si è ridotto da sette a non più di due.

Il mondo occidentalizzato in cui viviamo ha dunque molte buone ragioni per sentirsi angosciato. È dotato di armamenti atomici. Ha già sperimentato nello spazio di una generazione l'orrore di due devastanti guerre pre-atomiche. E ora il suo potere politico non è né ripartito, come nell'Europa della Santa Alleanza e della Società delle Nazioni, né concentrato nelle mani di una sola potenza, come avevano sognato lo fosse Hitler e prima di lui Napoleone e Luigi XIV, ma polarizzato tra due sole potenze. In queste circostanze la nostra ansia è ben giustificata. Se è possibile, infatti, ipotizzare che nell'era atomica, quando ormai le distanze fisiche sono state «annullate», il controllo degli armamenti atomici debba necessariamente venir unificato e presto o tardi affidato a una singola autorità, non possiamo però prevedere se riusciremo a raggiungere questo ineludibile obiettivo, vale a dire un governo mondiale, senza infliggergli la suprema catastrofe. Possiamo però prevedere che, se mai ci sarà un governo di dimensioni mondiali, sarà diventato ormai un'aspirazione così disperata, una necessità tanto ineluttabile, che il genere umano non solo sarà pronto ad accettarlo persino al prezzo esorbitante della perdita della libertà ma lo divinizzerà e divinizzerà con lui le sue incarnazioni umane, come un tempo il tormentato mondo greco-romano divinizzò *dea Roma* e Augusto. La forma di culto che già è stata tributata a Napoleone, Mussolini, Stalin, Hitler, Mao ci dà un'indicazione del livello cui potrebbe arrivare il culto idolatrico rivolto a un Cesare russo o americano che riuscisse nell'impresa di dare al mondo una pace stabile, a qualunque prezzo: e in questa funesta luce pare quasi che lo Stato mondiale potrebbe essere il futuro idolo eretto sul piedistallo lasciato sguarnito dal cristianesimo e tuttora vacante.

IL CULTO IDOLATRICO DEL TECNICO INFALLIBILE

Una società non può mantenere la sua coesione sociale se la maggioranza dei suoi membri non condivide un certo numero di idee guida e non si ispira ad alcuni ideali comuni. Tra gli ideali sociali necessari, indispensabile è un eroe simbolico che sia la suprema incarnazione del comportamento di tutta quanta la società che in lui si identifica. In Occidente, nell'età medievale e agli albori dell'era cristiana moderna la figura simbolica ideale è stata il santo, l'uomo ispirato, e come alternativa la sua controparte, il nobile, nel ruolo del cavaliere. Nella tarda età moderna, l'Occidente ha trasferito la sua fede spirituale dal santo ispirato al tecnico imbattibile: e questa svolta riguardante il tipo di personalità ideale dell'uomo occidentale ha prodotto mutamenti nel suo spirito, nella sua concezione del mondo, negli obiettivi che si prefigge.

Il tecnico, che non è il «filosofo naturale», le cui teorie il tecnico traduce nella pratica, è il nuovo eroe che l'Occidente ha adottato nelle ultime decadi del diciassettesimo secolo. Francesco Bacone così si esprimeva:

> La vera e legittima meta della scienza è soltanto quella di arricchire la vita umana di nuove scoperte e di nuovi mezzi [1].

E, nella definizione di Hobbes, la filosofia è lo strumento per raggiungere risultati tecnici:

> Per filosofia si intende il sapere acquisito grazie al ragionamento... e applicato al fine di conseguire, nei limiti concessi alle capacità umane, gli effetti richiesti dal modo di vivere umano [2].

E Sprat, nella sua *History of the Royal Society*,[3] rileva che la filosofia greco-romana nulla ha mai fatto per la tecnologia e avanza l'ipotesi che proprio a motivo di questa concezione negatrice della pratica, esoterica, la filosofia greco-romana sia affondata

nelle tempeste mentre la tecnologia greco-romana sarebbe sopravvissuta al disastro. E loda quindi i padri della *Royal Society* per aver spezzato questa arrogante tradizione filosofica:

Volgendola [la filosofia] a una delle arti del vivere, in cui gli uomini vedono la loro necessità quotidiana, essi [la *Royal Society*] hanno fatto sì che mai si possa estinguere[4].

Il consiglio che Sprat dà al filosofo naturale è di rimboccarsi le maniche e utilizzare le mani a fini pratici:

Quale privilegio più grande è dato all'uomo di cui possa menare maggior vanto se non quello di avere la capacità di usare, dirigere, cambiare, o superare tutte le altre creature viventi? È questo il dominio che Dio ci ha conferito sulle Opere delle Sue mani... È impossibile usare di questa facoltà secondo giustizia se non privilegiamo l'idea che la luce irradiata dagli uomini di Sapere controlli e diriga costantemente l'abilità e le opere di coloro che lavorano. Enormi soni i benefici che deriveranno da questa collaborazione... In quanto la concezione degli uomini colti, che si librano troppo in alto, dovrà calarsi nel mondo materiale, e la corta immaginazione dei mercanti lavoratori, che usano grufolare eccessivamente terra terra, ne verrà esaltata.

Platone a proposito del governo civile diceva che il mondo sarebbe meglio governato se i filosofi potessero scegliere i re o i re avessero menti filosofiche. E io ribadisco la sua affermazione per quanto riguarda la filosofia. Che raggiungerà la perfezione quando la gente meccanica acquisirà mentalità filosofica o i filosofi avranno perizia manuale da meccanici[5].

L'esaltazione secentesca della tecnologia come superiore alla scienza pura è stata anticipata così come molti altri aspetti della rivoluzione spirituale verificatasi nel Seicento, dal genio di Leonardo da Vinci:

La meccanica è il paradiso delle sciētie matematiche, perché cō quella si viene al frutto matematico[6].

Ancora Leonardo dice:

La sciētia strumentale over machinale è nobilissima e sopra tutte l'altre utilissima, cōciosiachè mediante quella tutti li corpi animati, che anno moto, fanno tutte le loro operationi[7].

Nel contempo Leonardo rilevava, con il suo modo caratteristico di vedere che, se la tecnica si separasse dalla scienza pura, diverrebbe incapace di raggiungere i suoi obiettivi:

La sciētia è il capitano e la pratica sono i soldati... Quelli che s'innamora di pratica sēza sciētia so come 'l nocchiere che ētra navilio sanza timone e bussola, che mai è certezza dove si vada[8].

L'acuta osservazione di Leonardo sembra proprio sia stata trascurata o addirittura deliberatamente ignorata dai suoi successori del diciassettesimo secolo: ma, nei primi duecentocinquant'anni che sono trascorsi dalla secentesca esaltazione della tecnologia, la grazia salvatrice della curiosità disinteressata, tipica dello spirito umano, ha fatto sì che l'utilitarismo occidentale evitasse il rischio della cieca frustrazione di se stesso.

Molto prima che la tecnica in Occidente fosse oggetto di una tanto scoperta esaltazione da parte degli spiriti egemoni della società del diciassettesimo secolo, e dal loro precursore Leonardo da Vinci, l'applicazione pratica della tecnologia aveva già dato frutti in molti e diversi campi della vita occidentale. La civiltà cristiana era sia cristiana sia impregnata di spirito ellenico e sia la grecità sia il cristianesimo, sebbene per tanti versi differenti, erano unanimi nella condanna della tecnica e furono ugualmente perentori nel non dare spazio al suo sviluppo. Tanto a lungo, dunque, quanto l'Uomo occidentale si è accontentato di regolare la propria esistenza seguendo il principio di autorità, e si è mantenuto fedele a queste due supreme autorità, la tradizione culturale greca e la chiesa cristiana, quali sole alternative nell'ambito del suo orizzonte culturale, è stato costretto a celare e a reprimere la sua istintiva propensione alla tecnologia. Ma il tenace persistere di questa sua tendenza per ben tredici secoli pur in circostanze tanto avverse è una prova impressionante della sua forza: forza che si dichiarò apertamente quando la tecnica, dopo un lungo apprendistato nelle stanze della servitù, ottenne finalmente il posto d'onore tra le attività dell'Uomo occidentale, attività realmente corrispondenti alla sua fino allora repressa passione. Non è per nulla sorprendente che, a partire dalla fine del diciassettesimo secolo, la tecnica abbia conquistato in Occidente una posizione di preminenza che non ha precedenti nella storia di nessun'altra civiltà.

Il talento occidentale per la tecnica aveva già dato dimostrazione di sé nelle province occidentali dell'impero romano nell'età prenatale della civiltà dell'Occidente. Nelle Gallie, dopo la conquista romana, il diffondersi dell'agricoltura in un paese scarsamente popolato ispirò l'invenzione della mietitrice, che, per quanto rozza e goffa, fu l'unica realizzazione di questo genere nella storia della civiltà greco-romana[9]. Il successivo spopolamento che colpì le province occidentali a seguito delle invasioni barbariche nel terzo se-

colo dell'era cristiana ebbe come conseguenza la riduzione, netta e costante, della manodopera locale e nel quarto secolo questo fatto indusse uno scrittore, del quale ignoriamo il nome, a render pubblico un suo memoriale, *De rebus bellicis*, documento in cui espone la possibilità di ideare numerosi congegni meccanici atti a economizzare l'energia umana in tempo di guerra[10]. Ma la sua era una voce che parlava nel deserto e non riuscì a salvare il suo mondo, sicché il secolo successivo fu testimone del collasso che l'anonimo riformatore e inventore del quarto secolo aveva invano tentato di impedire. Nondimeno, il crollo sociale e politico dell'impero romano nelle province occidentali, che lasciò indenni le province centrali e orientali, non arrestò il progresso tecnologico delle regioni d'Occidente ormai politicamente derelitte. Il Nadir sociale della vita nelle regioni occidentali dell'Europa, nel periodo che va dalla fine del quarto alla fine del settimo secolo, vide la diffusione in Occidente, dove c'era abbondanza di corsi d'acqua, del mulino idrico inventato in Oriente, dove i corsi d'acqua sono a paragone scarsi[11]. Il numero dei mulini ad acqua nel mondo cristiano occidentale è andato continuamente aumentando per tutto il Medioevo [12]: e nel dodicesimo secolo, al più tardi, il mulino ad acqua fu integrato dall'introduzione del mulino a vento. Questa vigorosa applicazione pratica, nell'Ultima Tule, delle invenzioni realizzate nel Medio Oriente, cuore della civiltà del mondo antico, fu seguita da un succedersi ininterrotto di invenzioni originali dell'Occidente.

Decisiva fu l'invenzione dell'aratro pesante, che aprì la via a tutte le altre consentendo la produzione di un margine di benessere eccedente quello necessario alla sopravvivenza pura e semplice. Aratro pesante «fornito di coltro per tagliare la zolla, di un'asse modellata per rivoltarla, di ruote che permettevano di produrre un solco più profondo e inoltre alleggerivano il lavoro dell'aratore sollevandolo dalla fatica di mantenere l'aratro alla propria altezza»[13]. Questo nuovo tipo perfezionato di aratro rese possibile la coltivazione di suoli potenzialmente fertili, ma la cui durezza aveva rappresentato una sfida al rudimentale attrezzo di cui sia i romani sia i loro predecessori si erano accontentati: il nuovo efficiente strumento fu inventato oltre i confini dell'impero romano, nell'Europa settentrionale, e fu introdotto nelle più vicine province occidentali dai barbari invasori del quinto secolo provenienti dal nord. Questa invenzione basterebbe da sé sola a giustificare l'affermazione dell'anonimo inventore romano del quarto secolo il quale dice che «i popoli barbari... non si devono considerare per nulla incapaci di inventiva meccanica, ove la natura venga loro in aiuto»

(il testo in lingua originale suona così: *barbarae nationes... minime... a rerum inventione, natura opitulante, habentur alienae*)[14].

La successiva invenzione tecnologica dell'Occidente dopo l'aratro pesante — seconda non solo cronologicamente ma anche dal punto di vista della produttività — è stata l'ideazione di una nuova bardatura, progettata nel decimo secolo e perfezionata nei successivi duecento anni, per asini, cavalli, muli, che finalmente permise di sfruttare al massimo la potenza di trazione di questi animali. Prima dell'introduzione dei nuovi finimenti e per non meno di tremila anni, era stato possibile sfruttare il loro potenziale di energia solo a un terzo della sua capacità, perché la cavezza, aggeggio escogitato per applicarlo al bue — e che permetteva in effetti di utilizzare appieno la forza di trazione di un animale dotato di tanta forza fisica — era stato senza alcuno sforzo di immaginazione assurdamente applicato anche a tutti gli altri. In una branca così fondamentale della tecnologia, di importanza vitale prima dell'invenzione della trazione meccanica, soltanto nell'«età buia» della cristianità occidentale fu superata l'inerzia della tradizione grazie al potere della Ragione applicato a uno sforzo cosciente deliberato e costante. Ecco che cosa fecero gli innovatori occidentali: modificarono empiricamente i finimenti tradizionali cui si era soliti aggiogare il bue, sperimentando nuove forme fino a che non riuscirono ad adattarli alla struttura fisica del tutto diversa del cavallo, del mulo, dell'asino[15].

Questa applicazione della Ragione operata dall'Occidente ai suoi esordi al problema della trazione animale fu accompagnata da altre contemporanee e parallele innovazioni nell'ambito dell'attrezzatura militare. Nell'undicesimo secolo, l'Occidente fu artefice di una rivoluzionaria innovazione che trasformò l'arma inventata sul finire del Paleolitico, adoperando un verricello in sostituzione della forza muscolare del braccio umano per tendere l'arco. Questo meccanismo consente di andar ben oltre i limiti imposti dalla durezza dell'arco e di aumentare quindi la potenza di lancio legata ai limiti della potenza muscolare del braccio umano. L'introduzione della balestra aumentò immediatamente la gittata e la forza di penetrazione delle armi da lancio fino a un grado senza precedenti nella storia: questo salto diede a sua volta inizio a una gara tra armi da lancio e armatura a difesa del corpo. Sempre nell'undicesimo secolo che vide la diffusione della balestra in Occidente, si assistette anche all'adozione dell'armatura pesante caratteristica dei lancieri nomadi sarmatici[16]. Queste innovazioni portarono al superamento dell'attrezzatura greco-romana, ormai antiquata, che, nell'età della cavalleria, aveva continuato a sussistere in Occidente

per quasi sei secoli dopo il crollo della potenza romana in quelle province, sebbene fosse originariamente destinata ai fanti per la scarsa protezione che forniva al cavaliere.

L'adozione dell'armatura protettiva del cavaliere sarmatico, il cosiddetto «catafratto»[17], si può definire effettivamente la risposta all'invenzione della balestra: ma la mente occidentale, con la sua propensione al razionalismo e alla sperimentazione, non fu soddisfatta della pura e semplice adozione di questa attrezzatura così come le si era presentata e le apportò sostanziali modifiche. Gli occidentali convertiti a tale usanza immediatamente cominciarono a sperimentare: sostituirono al tradizionale scudo rotondo un altro di foggia simile a un aquilone e tale da fornire al corpo umano il massimo di protezione con il minimo dispendio di forza e la massima economia di superficie e di peso[18]. Questo fu però soltanto l'inizio, in Occidente, della gara tra armatura a protezione del corpo da un lato, e armi da lancio dall'altro: una gara che ebbe il suo apice tra l'undicesimo e il quindicesimo secolo. A mano a mano che la balestra raggiunse il massimo della sua potenza per essere poi soppiantata dall'arco lungo (*long-bow*) e dall'archibugio[19] gli armieri occidentali, sollecitati, prima diedero una versione razionale dell'elmo — così come avevano già fatto per lo scudo — quindi procedettero a rafforzare la veste costituita di scaglie metalliche ad anelli, estesa fino a coprire arti e testa, inserendola in un'armatura a piastre che progressivamente si estese fino a coprire l'intero corpo. Fu una gara che alla fine portò alla vittoria definitiva delle armi da lancio escogitate dall'Occidente sulle armature a protezione del corpo escogitate sempre in Occidente: perché il «gendarme» del quindicesimo secolo, incastonato nella sua armatura d'acciaio, issato sul dorso di un cavallo fiammingo al pari di lui ricoperto di metallo, si trovò a un punto morto: come i mostri corazzati che un tempo lontano avevano abitato l'età pre-umana dei rettili, su quella stessa terra. Come loro tanto tempo prima, era riuscito a rendersi immobile senza per questo farsi invulnerabile: dunque, nel corso del sedicesimo e del diciassettesimo secolo fu costretto, sia pur con riluttanza e continuando a dilazionare la confessione della sua sconfitta, a dichiarare il suo scacco prima esprimendolo in gesti concreti come quello di limitare l'armatura che ricopriva il corpo, finalmente liberandosi del tutto della sua seconda pelle[20].

Il vero capolavoro, l'inattingibile *chef-d'-oeuvre* tra le conquiste tecniche dell'uomo occidentale del Medioevo europeo, fu la rivoluzione che gli riuscì di realizzare nel quindicesimo secolo nell'ambito della costruzione e nell'armamento dei velieri. Anche questo trionfo è il risultato dell'applicazione razionale delle sco-

perte effettuate grazie alla sperimentazione continua e costante per cui si mettono insieme elementi di varia provenienza fino a creare qualcosa di nuovo. I maestri d'ascia occidentali del quindicesimo secolo misero a frutto l'esperienza marinara ispirandosi alle fogge e alle attrezzature dei litorali del Mediterraneo e delle rive atlantiche dell'Europa occidentale, ed attrezzarono il nuovo composito vascello con un complesso di vele quadrate originarie dell'Occidente integrato da vele latine che erano state inventate nell'Oceano Indiano. I navigatori dotarono la nuova nave dell'astrolabio arabo, della bussola cinese e del timone fisso che, in Occidente, aveva sostituito il tradizionale remo di manovra almeno dal tredicesimo secolo[21]. Questa nuova imbarcazione, come abbiamo visto[22], fu il nuovo strumento con cui l'uomo occidentale si conquistò la supremazia sui suoi simili grazie al dominio dell'oceano.

I risultati conseguiti nel Medioevo dalla tecnologia occidentale sono di grande importanza in quanto rivelano che cosa l'Occidente sarebbe stato capace di realizzare in questa direzione, se si fosse deciso ad applicare la sua intelligenza alla tecnologia e a concedere la sua approvazione ai tecnici: tutte e due queste condizioni indispensabili si realizzarono finalmente in Occidente al momento della rivoluzione spirituale verificatasi nel diciassettesimo secolo. Gli artefici di questa rivoluzione non possono arrogarsi il merito di aver dato alla società occidentale la sua propensione tecnologica che si era già rivelata molto prima dei tempi loro: ma certo va loro riconosciuto il merito di aver liberato questo talento latente e di aver incoraggiato quella tendenza innata che era riuscita a persistere pur in circostanze avverse per ben tredici secoli.

Al fine di illustrare il mutamento di clima sociale verificatosi nel diciassettesimo secolo nei confronti della tecnologia che consentì il nuovo diverso atteggiamento favorevole, si può prendere come esempio la diversa vicenda di due campioni omonimi, celebri fautori entusiasti del sapere tecnico, in tutto divergenti tranne che nella passione per la tecnologia, e nella fama che gliene derivò, entrambi figli dell'Occidente. Roger e Francis Bacon. Dei due, Roger Bacon era sicuramente dotato di maggior talento per la tecnologia in cui entrambi investirono il loro tesoro: ma Roger (1214[?]-1294) fu però frustrato dal clima sociale vigente ai suoi tempi. Il sospetto e la disapprovazione che il suo lavoro suscitò nella mente dei notabili dell'ordine francescano non trovò una contropartita valida a salvaguardarlo nella protezione accordatagli da papa Clemente IV. E le restrizioni impostegli furono per Roger Bacon un ostacolo che gli impedì di proseguire liberamente la sua ricerca: e quand'anche fosse stato libero di proseguirla, si sarebbe

trovato in difficoltà per la mancanza di strumenti e di organizzazione e in ancor più grave difficoltà perché ben pochi erano allora gli altri ricercatori in campo tecnico come lui che condividessero la sua passione e fossero disposti a lavorare insieme con lui in questo nuovo campo del sapere. Al contrario Francis Bacon (1561-1626) ottenne il plauso dei contemporanei che vissero la sua stessa generazione in Occidente e divenne addirittura il modello cui si ispirarono le generazioni successive grazie al fatto di aver tradotto in parole il sogno tecnologico che fluttuava nella loro mente riempiendola già da tempo di fantasie. Eppure, nonostante queste favorevoli circostanze, Francis Bacon non dimostrò un'attitudine pratica nell'applicazione concreta pari a quella di Roger Bacon e le sue parole non fornirono il modello cui si sarebbero da allora in poi uniformati i tecnici dell'Occidente ispirandosi a lui. Se mai si potesse ipotizzare uno scambio tra i due Bacon, ammesso che avessero potuto scegliere l'epoca in cui vivere, probabilmene Francis avrebbe realizzato scarsi successi pratici nel tredicesimo secolo esattamente come gli avvenne nel diciassettesimo, mentre Roger Bacon, se avesse potuto vivere nel diciassettesimo secolo dell'Occidente, avrebbe potuto compiere conquiste che nel tredicesimo secolo gli fu impedito di realizzare, perché erano impensabili per lui e per chiunque altro. Questo perché nell'intervallo tra quello che è stato il tempo reale delle loro esistenze, le condizioni di vita, l'ambiente sociale, l'atmosfera intellettuale del mondo in Occidente subirono un processo di mutamento decisivo, e operarono una svolta radicale nell'atteggiamento verso la figura del tecnico: tanto che l'onore tributato a Francis Bacon quale profeta della futura tecnocrazia si è andato trasformando nel culto idolatrico dei suoi successori, che furono divinizzati dai contemporanei che videro avverarsi le sue profezie.

Bayle deride gli eccessi del culto della Madonna nella Spagna dei suoi tempi in un brano satirico in cui immagina che la Santissima Trinità abdichi ufficialmente in suo favore[23]: e questa fantasia cui si abbandona l'autore del diciassettesimo secolo può servire a uno storico del ventesimo secolo dello stesso Occidente quale un'allegoria dell'operazione che Bayle e gli altri spiriti guida dell'Occidente europeo di quel tempo andavano compiendo, benché inconsciamente e senza un intento deliberato. Essi proclamarono la deposizione di Dio senza attendere che Dio abdicasse: e nel creare così un interregno spirituale, aprirono la strada all'ascesa al trono di una dèa al posto di Dio. Questa divinità, la cui fortuna fu dovuta al discredito che aveva travolto il culto del Dio ancestrale del cristianesimo in occidente, non era però la Madonna bensì la

Tecnologia: nuova divinità che riuscì a insediarsi effettivamente nel cuore degli occidentali, sebbene i padri della rivoluzione spirituale nel diciassettesimo secolo non intendessero affatto sostituire il Dio deposto del cristianesimo con alcun altro oggetto alternativo di culto. La Tecnologia fu divinizzata, non in virtù di una scelta deliberata da parte dell'uomo occidentale, ma perché la religione, come la Natura, ha orrore del vuoto. La Tecnologia e il Tecnico sono così divenuti la dea Roma e il divo Cesare del mondo occidentale nell'età tardo-moderna della sua storia.

Il divo Cesare era ben lungi dall'incarnare il ruolo che il tecnico dell'Occidente moderno era chiamato a interpretare dai suoi patroni del diciassettesimo secolo. Abbiamo visto[24] che, quando i filosofi secenteschi intesero deliberatamente sostituire la tecnologia alla religione come interesse e obiettivo fondamentale del mondo occidentale, le caratteristiche degne di merito che vedevano nel tecnico loro contemporaneo — e contrastavano con le prerogative del politico e del teologo del tempo loro — erano l'apparente innocuità del tecnico e ancor più la sua palese incapacità di far danno anche se gliene fosse venuta la tentazione. L'inoffensività non è però sufficiente a giustificare l'esistenza del tecnico. Abbiamo già osservato in questo capitolo che gli spiriti guida del mondo occidentale del diciassettesimo secolo esaltarono la tecnica sostenendone la superiorità rispetto alla scienza pura, a cagione dei benefici concreti che la tecnica pareva fosse in grado di assicurare al genere umano. Già sul finire delle guerre di religione l'utilitarismo era nell'aria. *Some considerations touching the Usefullness of Experimental Philosophy* (Considerazioni sull'utilità della filosofia sperimentale) è il titolo dell'opera che Robert Boyle scrisse attorno agli anni Cinquanta del Seicento e fu data alle stampe nel 1660, 1661, 1663, anno di pubblicazione definitiva[25]. Nella *History of the Royal Society*[26] pubblicata nel 1667, Sprat osserva:

> Io molto confido nella tendenza dell'età nella quale scrivo: che (se non mi inganno) è disponibile e pronta a promuovere tali studi più di qualunque altra epoca precedente la nostra.

In un altro passo della stessa opera[27], Sprat afferma che, dopo la Restaurazione, sono state approvate dal parlamento molte più leggi intese a scopi di pubblica utilità, proprio all'epoca in cui egli scrive, di quante ne fossero mai state sancite in tutto il corso precedente della storia dell'Inghilterra. L'utilità era perseguita come criterio fine a se stesso: dimenticando che non appena si raggiunge l'obiettivo «utile» dell'utilità ben presto si ingenera un nuovo pote-

re, e il potere non si fa neanche a tempo a raggiungerlo che già ci costringe a idolatrarlo.

Il santo cristiano, che il tecnico si apprestava allora a sostituire nella parte di eroe simbolo dell'uomo occidentale, non aveva potuto trasformarsi tanto facilmente in oggetto di culto idolatrico, perché il tratto distintivo dell'autenticità del santo è per l'appunto che egli stesso senta, e proclami agli altri, che le sue conquiste spirituali sono dovute non tanto alle sue personali doti ma alla Grazia divina che opera per tramite suo. Quando però Dio stesso sia stato deposto, non esiste più tale impedimento spirituale alla divinizzazione del tecnico e si può instaurarne il culto idolatrico. A dire il vero, la religione cristiana, sia pur inconsapevolmente, e per paradossale che possa parere, ha sgombrato il campo alla deificazione della tecnologia e del tecnico che la personifica nell'era post-cristiana, benché, fino a quando le riuscì di mantenere il suo dominio, sia stata sfavorevole allo sviluppo della tecnica, sulla base del precetto che invita a non investire il proprio tesoro nelle cose di questa terra. Come la religione che l'ha generato — il giudaismo — e la religione islamica, sua sorella, il cristianesimo ha sottratto la divinità tradizionale alla Natura non-umana nella sua implacabile difesa della fede che non esista altro Dio che Dio e che la Natura sia solo una creazione di Dio. Di conseguenza quando questo Dio, creatore trascendente e onnipotente — il Dio del giudaismo, del cristianesimo, dell'Islam — è stato deposto nell'Occidente cristiano sul finire del diciassettesimo secolo, la Natura non ha più potuto competere con l'Uomo come oggetto di culto alternativo ad occupare il seggio vacante di Dio. Privata, molto tempo prima, della qualifica divina, la Natura giace ora passiva e indifesa, destinata a finir preda di qualunque nuovo Zeus succederà un giorno a usurpare il trono lasciato vuoto da Crono. La Natura è il prezzo che si è dovuto pagare per la deificazione dell'Uomo autoconsacratosi dio nel diciassettesimo secolo; e l'instaurarsi di un effettivo dominio sulla Natura è il segno che l'Uomo ha effettivamente esaltato se stesso fino a farsi realmente dio; e ha dato dimostrazione della sua assunzione alla divinità dimostrandosi assoluto signore della tecnologia — una parola greca che significa la capacità manuale di soggiogare la Natura all'Uomo.

Una creatura divinizzata non può, tuttavia, sostituirsi al suo creatore deposto quale oggetto irresistibile di culto, se, e fino a che, la nuova divinità non sia investita almeno della parvenza dell'onnipotenza di cui si era fatto prima credito al Creatore: e nella mente dei sostenitori occidentali della tecnica nel diciassettesimo secolo, il sogno della nuova età dell'innocenza umana stava per es-

sere spazzato via dall'utopia con esso incompatibile dell'era nuova del potere umano. «Stabilire saldamente, rinnovare, potenziare, diffondere il potere e la signoria del genere umano su tutto l'universo»[28]: questo il programma tracciato da Francis Bacon, l'obiettivo che egli pose a se stesso, ai suoi contemporanei abitatori dell'Occidente europeo, a tutto il genere umano dai suoi tempi per i secoli a venire.

Mi auguro che il genere umano riaffermi i suoi diritti sulla natura, che a lui son dovuti per volere di Dio, e gliene sia data abbondanza e gli siano resi perché possa esercitarli con giusta ragione e autentico spirito religioso[29].

La concezione di Bacon fu sviluppata da Cartesio fino a parer quasi una possibilità di realizzazione pratica:

Ma non appena venni in possesso di alcune nozioni generali di fisica, mi accorsi fin dove potevano condurre... Esse, infatti, mi han fatto vedere ch'è possibile pervenire a conoscenze utilissime alla vita; e che, invece di quella filosofia meramente speculativa che s'insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica, per la quale, conoscendo distintamente la potenza e gli effetti del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi a noi circostanti, a quel modo che li conosce ogni tecnico per la sua arte, noi potremmo impiegarli similmente a tutti gli usi a cui sono adatti, e renderci così quasi padroni e possessori della natura[30].

A partire dagli anni Sessanta del Seicento i fautori occidentali della tecnica cominciarono a prevedere un futuro di progressive conquiste sulla Natura che avrebbero continuato ad accrescere il potere dell'Uomo *ad infinitum*; e queste audaci speranze umane di dare la scalata all'Olimpo vennero apertamente manifestate, in quel decennio, da due membri del clero della nuova Chiesa d'Inghilterra:

Non si può certo dubitare del fatto che tutte le arti e tutte le professioni siano suscettibili di miglioramenti da chi conosca il fine di ogni cosa. Ed è certo più che una congettura che esista un'America di segreti naturali ancor celati, uno sconosciuto Perù della Natura la cui scoperta permetterebbe loro di progredire notevolmente[31].

Un'infinita varietà di invenzioni, mozioni e operazioni sostituirà la parola. Si aprirà alla vostra visione il seno della natura in tutta la sua bellezza: ed entrerete in questo giardino e assaggerete i suoi frutti e vi sodisferete della sua magnificenza anziché parlare e errare alla sua ombra senza frutti come fecero i peripatetici nella loro prima scuola filosofica e si è continuato a fare finora[32].

Via via che il progredire della tecnica conquistava nuovi campi nel corso dell'età tardo-moderna della storia occidentale, le speranze espresse in questi scritti del diciassettesimo secolo si tradussero nelle conquiste operate dal diciannovesimo secolo. Nell'arco di circa duecento anni che ci separano da Sprat e Glanvill, la capacità umana di asservire la Natura non-umana a obiettivi voluti dall'Uomo ha realizzato compiutamente aspettative di questi profeti fino a parere illimitata.

L'illusione dell'onnipotenza è un dato che accomuna il tecnico dell'Occidente moderno con il filosofo greco o romano della tarda età greca o romana classica: c'è però anche una significativa differenza tra le due concezioni di un potere affine al divino dell'essere umano. L'onnipotenza del tecnico occidentale fu concepita come attiva e aggressiva: la sua funzione era quella di essere il dominatore invincibile della Natura non-umana. L'onnipotenza del filosofo greco e romano era invece concepita come passiva e difensiva: suo compito era attingere l'autosufficienza, l'indipendenza spirituale che lo avrebbe reso invulnerabile contro i colpi del Fato. Tale diverso modo di concepire l'idolo umano riflette la diversa esperienza delle due società nella fase della loro storia nella quale fu divinizzata una figura umana simbolica. La società occidentale tardo-moderna intuì che questo rivolgimento aveva spazzato via «Religione e Barbarie» e rappresentava un progresso così fondamentale nella sostanza, di dimensioni tanto ampie, tanto continuo e con così rapida accelerazione, da garantire l'assenza di ogni rischio di uno scacco, dell'eventualità di subire un arresto, tanto meno del pericolo di un'inversione di tendenza. Al contrario, la società greca post-periclea intuì perfettamente che stava sempre più sprofondando, sempre più giù, dopo aver raggiunto l'apice di una passata età dell'oro. Via via che la tecnica occidentale tardo-moderna passava sempre più rapidamente di trionfo in trionfo, e via via che, di pari passo, il fanatismo religioso che aveva agguantato l'Occidente e lo aveva tenuto stretto nei suoi artigli agli albori dell'età moderna si andava esaurendo, l'atteggiamento negativo, cinico, sofisticato con cui la cultura occidentale del tardo Seicento guardava alla tecnologia cedette il passo sempre più largamente a un atteggiamento positivo, ingenuo, fiducioso. Nell'Ottocento quest'altra vena antitetica aveva ormai conquistato la supremazia assoluta. La Tecnologia, che aveva cominciato col conquistare la moderata approvazione dell'Occidente come gioco innocente verso il quale era tutto sommato un bene indirizzare la criminale natura umana, ne è ora fervidamente ammirata come la magica chiave che può dischiudere la porta del Paradiso terrestre risolvendo tutti

i problemi che nell'«età oscura» pre-newtoniana si sono fatti beffe dell'Uomo o ne sono stati ignorati.

Nel diciannovesimo secolo l'Occidente fu riconoscente senza riserve (e indiscriminatamente li glorificò) ai tecnici per quel che stavano facendo in favore del potere umano con le loro continue e sempre più rapide scoperte. In questo momento della storia occidentale si diede per scontato che qualunque aumento del potere umano sarebbe stato un bene, avrebbe rappresentato un miglioramento perché si presunse che, a partire dalla fine del diciassettesimo secolo, le ruote della civiltà occidentale avessero imboccato binari destinati a farle correre a un progresso senza fine e che in questo suo procedere sempre più veloce il treno occidentale mai avrebbe corso il rischio di deragliare. In tali circostanze, quali le si ipotizzava allora, imporre un ritmo più sostenuto alla locomotiva non poteva significare altro che far correre più velocemente il treno del progresso. Le guerre di religione erano ormai confinate in un passato abbastanza lontano perché il loro ricordo fosse del tutto cancellato dalla memoria occidentale. E l'arroganza dei capi di Stato aveva smesso da tempo di confrontarsi con l'elemento demonico presente nella natura umana: perché nella vita pubblica com'è concepita in Occidente — certo non in quella privata — si era pensato che il demone fosse stato rimpinzato a sufficienza per almeno duecento anni a partire dalla pubblicazione della darwiniana *Origine delle specie*, avvenuta nel 1859. Il ventesimo secolo ha visto invece il tecnico occidentale cadere sotto i colpi delle avversità, evento tanto più sensazionale in quanto inatteso. E dal 1945 il tecnico occidentale ha cominciato a perdere credito e popolarità, a sentire vacillare la fiducia in se stesso, a intuire come sempre più precaria la libertà intellettuale che è una condizione indispensabile del successo del suo lavoro.

Sebbene questo mutamento di clima morale e intellettuale che ha subito una svolta veramente notevole dal 1945, non fosse stato previsto, è possibile rintracciarne ora, retrospettivamente risalendo ai primi tempi del suo affermarsi, più di una causa.

Dalla fine del diciassettesimo secolo agli albori del ventesimo, uno dei motodi escogitati dalla scienza sperimentale del moderno Occidente per salvaguardare se stessa è stato il postulato che il suo campo di indagine si limitasse alla natura non-umana. I padri fondatori della *Royal Society* si erano imposti, ad esempio, questa norma autolimitativa:

> Essendo questi due soggetti, Dio e l'anima, gli unici vietati, in tutto il resto si muovono a loro piacere... e tutto [secondo l'] utile dell'umana società [33].

Nel diciassettesimo secolo, la natura umana esulava dall'ambito della scienza sperimentale, in quanto era ancora soggetta alla teologia. E appunto solo a questa condizione ottenne di esser tollerata dalle autorità ecclesiastiche occidentali che avevano ancora un potere enorme e terribile: una condizione che gli scienziati e i cultori del metodo sperimentale furono ben felici di accettare. Molti erano i mondi aperti alla loro esplorazione anche nel campo della natura non-umana: e per quanto intuissero che il metodo usato dai teologi nell'indagine sulla natura umana era intellettualmente sterile e pernicioso sul piano morale e sociale, gli scienziati sperimentali, in questa prima fase delle loro conquiste intellettuali, non avevano un metodo autonomo per indagare la natura umana alla loro maniera. Nel diciannovesimo secolo invece la scienza occidentale cominciò a allargare il proprio campo di indagine dalla natura non-umana a quella umana. E cominciò dunque a scoprire come trattarla usando il metodo che si era rivelato tanto proficuo nello studio della natura fisica esterna all'uomo. Si aggiunsero allora alle scienze della natura gli studi attorno alla natura umana. Le scienze umane cominciarono ad affiancarsi alle classiche scienze della natura non-umana: la prima fu l'economia politica, che utilizzava i dati forniti dalla rivoluzione industriale; quindi, l'antropologia, che si servì dei dati forniti dai nuovi rapporti del mondo occidentale con le società primitive; infine la sociologia, che applica i risultati e il metodo dell'antropologia alla stessa società occidentale; e ultima, a partire dal 1914, la psicologia, sulla base dei dati fornitile dai casi di trauma provocati dalla prima guerra mondiale.

L'invasione di campo nell'ambito della natura umana attuata dalla scienza sperimentale ideata dall'Occidente moderno ha prodotto parecchi mutamenti nell'atteggiamento del mondo moderno nei confronti della natura umana. Intanto ha attirato su di essa un'attenzione e un interesse fino ad ora concentrati unicamente, dalla fine del Seicento, sulla natura extraumana. Nonostante il veto ecclesiastico alla libera indagine sulla natura umana fosse ormai da molto lettera morta, l'evoluzione dell'idea di progresso trattenne le menti occidentali dall'indagare in questo campo aperto all'investigazione, creando l'illusione che la natura umana non presentasse seri problemi. Si presumeva che le vicende umane fossero suscettibili di progresso e che tale progresso avrebbe continuato a compiersi automaticamente; l'accettazione acritica di questa concezione della natura umana — non sottoposta a verifica — lasciava poca o nessuna possibilità di discutere. Ma, quando la scienza cominciò a occuparsi dell'universo spirituale oltre che dell'univer-

so non-spirituale, il prestigio di cui la scienza ormai godeva risospinse l'interesse e l'attenzione pubblica verso ogni successivo spazio dell'universo spirituale scelto dalla scienza come suo nuovo campo di indagine. E dunque, sotto l'egida della Scienza, l'uno dopo l'altro i diversi ambiti dell'universo spirituale cominciarono nettamente a profilarsi nella *Weltanschauung* occidentale accanto a quelli dell'universo non-spirituale.

Non appena l'universo spirituale cominciò ad aprirsi alla spiegazione grazie alle lenti della scienza anziché a quelle della teologia, la mente degli occidentali si dimostrò preparata ad accettare con fiducia l'esistenza e l'importanza dei problemi spirituali. Menti fino ad allora chiuse nella condanna del peccato, si aprirono alla indagine dei complessi, delle lesioni, dei traumi psichici. Ma, mentre le scoperte positive fatte dalla scienza nell'ambito umano furono altrettanto impressionanti di quelle realizzate nel campo delle scienze naturali, la scoperta negativa della profondità dell'ignoranza per quanto concerne la natura umana ebbe un effetto ancor più impressionante — soprattutto in campo psicologico. Quindi la scienza occidentale, giunta a questa fase della sua odissea, cominciò a reinculcare nella mente e nel cuore degli uomini qualcosa di simile a quel senso del mistero dell'universo che tanto si era adoprata a bandire nella prima fase della sua vicenda, quando si era sostituita al dominio precedentemente esercitato dalla teologia. Fu questo lo sfondo culturale della scoperta e dell'applicazione, durante la seconda guerra mondiale, della tecnica per liberare e scatenare l'energia atomica.

La liberazione dell'energia atomica realizzata dalla tecnologia occidentale nell'anno di grazia 1945 ha avuto tre conseguenze sulla posizione del tecnico occidentale. Il tecnico, che dopo essere stato adorato senza riserve per un quarto di millennio, quale il buon genio della specie umana, si scoprì ora all'improvviso esecrato incondizionatamente come il genio del male che aveva liberato dalla bottiglia in cui era rinchiuso il demonio capace di distruggere la vita umana sulla terra. Questo arbitrario mutamento verificatosi nella stima pubblica del tecnico è una crudele vendetta, ma la sua perdita di popolarità non lo ha colpito tanto duramente quanto la perdita della fiducia in se stesso. Fino al 1945, il tecnico aveva creduto, senza essere sfiorato dal dubbio, che i risultati del suo lavoro fossero solo e totalmente benefici. Dal 1945, ha cominciato invece a stupirsi se il suo successo professionale non provocava un disastro sociale e morale. Si è reso accorto che l'energia da lui sottratta alla natura e donata al genere umano è, in se stessa, una forza neutra che si può usare, a seconda che lo si voglia, per il bene come

per il male. E ora vede la sua ultima invenzione usata come spunto di azioni moralmente spregevoli in quanto fornisce loro una carica di energia fisica di una potenza senza precedenti. È quindi costretto a chiedersi se non abbia ora per caso messo in mano all'uomo l'ordigno che ha il potere di distruggere la sua specie.

Contemporaneamente il tecnico ha anche perso la libertà intellettuale della quale aveva goduto per i 250 anni precedenti il 1945. L'atmosfera intellettuale che ha consentito alla tecnica occidentale moderna di realizzare i suoi sensazionali successi si era contraddistinta per la totale libertà nella discussione scientifica, concessa ad ogni singolo studioso, senza alcuna censura ecclesiastica o politica, nessun controllo, nessun veto. Questa libertà si consumò nello spazio di un attimo quando la tecnica occidentale penetrò nel campo della fisica atomica: in quanto questa nuova avventura rese all'improvviso il tecnico schiavo in molti diversi sensi. L'apparato materiale che è ora necessario al suo lavoro è tanto costoso da esser fuori della portata delle risorse private di un individuo e persino di una singola istituzione; lo si può mantenere solo con i finanziamenti statali: e i governi insistono nel mantenere segrete le scoperte che grazie a tale apparato si compiono dietro la cortina di ferro che da tempo immemorabile tutti gli Stati han sempre calato sui «tiri birboni»[34] che si giocano l'un l'altro. Gli Stati si sono arrogati questo diritto poiché le scoperte vengono ora realizzate grazie alle risorse da essi fornite, e non potrebbero assolutamente realizzarsi senza tale loro contributo; inoltre, essi esercitano tale diritto perché la potenza bellica generata da queste nuove scoperte è talmente enorme che non potrebbero permettersi di condividerla con potenziali nemici. E infine ogni Stato vede gli altri come potenziali nemici, non esclusi quelli che al momento attuale sono alleati con lui contro altri: mentre le possibilità offerte dalle nuove scoperte sarebbero diventate patrimonio comune di tutti gli Stati se si fossero potute discutere pubblicamente secondo il principio della libera ricerca scientifica che ha retto il mondo occidentale a partire dalla fine del diciassettesimo secolo ai nostri giorni.

Quali potranno essere gli ulteriori effetti di questo improvviso rovescio di fortuna del tecnico occidentale? Nell'anno in cui l'autore scrive, il 1956, si presentano diverse possibilità. Innanzitutto sembra probabile che la restrizione della libertà dal dibattito scientifico in campo atomico — nell'interesse della sicurezza militare — rallenti il procedere della ricerca atomica. È viva inoltre la speranza che si possa gradualmente spostare l'utilizzazione dell'energia atomica da obiettivi di distruzione a scopi costruttivi. Ma, qualunque possa essere in futuro l'applicazione concreta della scienza

atomica, si profila anche l'eventualità che la scienza sperimentale e la tecnologia possano in generale diventare campi di studio e di lavoro meno affascinanti di quanto lo siano finora stati per le menti più sottili e gli spiriti più consapevoli e profondi. Gli scienziati e i tecnici si vedranno sempre più ostacolati nella loro professione dal controllo politico, che non credo si allenterà molto presto neanche se la situazione internazionale dovesse migliorare; inoltre potrebbero cominciare a intuire che la produzione di sempre nuove e sempre più micidiali armi che gli Stati potrebbero impiegare a danno del genere umano è un'attività antisociale, anche se gli Stati assicurano tutti che è molto improbabile che queste armi possano mai essere usate. Questa seconda considerazione potrebbe influenzare non solo i tecnici ma anche i comuni esseri umani. In effetti, nell'opinione pubblica del mondo occidentalizzato degli ultimi decenni del ventesimo secolo potrebbe verificarsi un rivolgimento nel modo di sentire tale da indurla al rifiuto della scienza e della tecnica così come si era rivoltata contro la religione nelle ultime decadi del diciassettesimo secolo. Una volta ancora, l'attività intellettuale che ha dominato ossessivamente la gente per un periodo di molte generazioni verrebbe ripudiata dai suoi devoti, essendo ormai chiaro dai suoi frutti che si tratta di una manifestazione sconvolgente del peccato originale e di una grave minaccia per la salute umana e forse anche per la sopravvivenza stessa dell'uomo. Se Voltaire si potesse ripresentare in un'incarnazione del ventesimo secolo forse il suo grido di guerra ora sarebbe: «*La technique, voilà l'ennemi! Ecrasez l'infame!*»

Se il mondo si accinge a sottrarre il suo tesoro alla tecnologia e alla scienza sperimentale — che è la linfa vitale della tecnologia — in quale altro ambito reinvestirà il suo capitale spirituale? Forse il diffondersi delle scienze umane che si sta verificando oggi può darcene la chiave. Se le scienze della natura stanno perdendo la loro temporanea libertà di indagine e di conseguenza son destinate a una eclisse, forse si assisterà alla concentrazione dell'interesse e dell'energia sulle scienze umane. E allora, quando l'intelletto umano sarà giunto ai limiti dello studio scientifico dei fatti umani, forse questa esperienza intellettuale purificatrice riaprirà la via che conduce alla religione lungo una nuova linea di approccio che, anche se più umile e modesto, possa essere spiritualmente più promettente.

CAPITOLO DICIOTTESIMO

LA PROSPETTIVA RELIGIOSA NEL MONDO DEL VENTESIMO SECOLO

Negli ultimi due capitoli abbiamo preso in considerazione alcuni degli idoli che, nel mondo occidentale dell'età moderna, si sono succeduti a prendere il posto della religione ancestrale abbandonata dall'uomo dell'Occidente, il cristianesimo; e la nostra attenzione è stata attratta da tre idoli in particolare: il nazionalismo, l'ecumenismo, il tecnico. Abbiamo osservato che due di questi tre idoli — il tecnico e il nazionalismo — sembrano ora vacillanti, sul punto di cadere. Mentre pare che possa esserci un futuro per lo Stato ecumenico.

A differenza dello Stato particolaristico, i cui governanti hanno come dovere primario quello di difenderlo dagli altri singoli Stati nazionali, e son tenuti a favorire i suoi interessi a spese dei rivali, lo Stato ecumenico, liberatosi ormai, *ex hypothesi*, di tutti i concorrenti, può tentare di occuparsi un po' meno della propria autodifesa e di più dei servizi da fornire agli esseri umani. Uno Stato ecumenico potrebbe oggi essere effettivamente e soprattutto lo «Stato del benessere» (*welfare state*) e dedicarsi a salvaguardare gli interessi del genere umano nella sua totalità. Ma tutto ciò che ha un valore ha un prezzo. Se il mondo ormai occidentalizzato — nel quale le distanze sono state «annullate» dalla tecnologia occidentale tardo-moderna — diventasse un giorno uno Stato ecumenico, di dimensioni mondiali nel senso letterale del termine, tale istituzione politica offrirebbe, questa volta all'intero genere umano, il dono che in altri tempi hanno ricevuto solo alcune sue frazioni da Stati che furono anch'essi ecumenici per quel che concerne le funzioni, e il sentimento di appartenenza che seppero suscitare nei sudditi, senza però abbracciare l'intera superficie abitabile e percorribile del pianeta terra. Il dono sarebbe la sicurezza: il costo da pagare in cambio della sicurezza, il sacrificio della libertà. E l'aspirazione a garantirsi la sicurezza — anche a costo della rinuncia alla libertà — è probabile che, in un'età buia e pericolosa, sia la disposizione d'animo più diffusa nell'ambito di uno Stato as-

sistenziale di dimensioni letteralmente mondiali, se mai si dovesse arrivare alla sua costituzione.

In questo mondo occidentalizzato giunto alla metà del ventesimo secolo dell'era cristiana, sono ancora senza risposta almeno tre richieste — e tutte e tre forti, persistenti e ampiamente diffuse e sentite — che militano contro la libertà e a favore di una organizzazione ordinata e irreggimentata. E sono il bisogno di sicurezza, l'esigenza di una maggiore giustizia sociale, l'aspirazione a un più alto tenore di vita materiale.

La minaccia alla libertà, che incombe su di noi per via del bisogno di sicurezza, si è imposta alla nostra attenzione alla fine del capitolo precedente, quando abbiamo esaminato gli ostacoli nei quali è incappato il tecnico a partire dall'avvento dell'era atomica, nel 1945. Il limite alla libera ricerca che ora gli Stati impongono ai tecnici dell'era atomica e ai ricercatori della scienza sperimentale è ovviamente solo una delle restrizioni alla libertà che il bisogno di sicurezza è riuscito a strappare. Il potere statale potrebbe forse riuscire a ridurre a zero il rischio di una guerra mondiale con armamenti nucleari: e l'enorme potenziale di energia fisica concesso all'uomo dalla scienza atomica si potrebbe finalmente applicare, anziché alla costruzione di nuovi ordigni bellici, a scopi di progresso civile, a iniziative atte a aumentare il benessere della vita umana. Ma anche in questo caso la spaventosa potenza intrinseca del nuovo strumento di cui l'uomo si è dotato richiederebbe comunque un rigido e costante controllo pubblico e renderebbe ancora necessaria la regolamentazione del suo uso, anche se — e quand'anche non fosse più — finalizzata allo scopo deliberatamente distruttivo della guerra atomica. Già una volta, più di cent'anni fa, si resero necessari provvedimenti di salute pubblica per regolamentare l'uso dei macchinari meccanici, quando ancora tuttavia l'energia meccanica in mano all'uomo era solo la forza-vapore, relativamente innocua. È dunque probabile che la necessità di provvedimenti di sicurezza non sia destinata a sparire neanche se l'energia atomica dovesse trovare applicazione esclusivamente a fini pacifici e benefici. Per ora, comunque, non è certo così. L'urgenza di indispensabili dispositivi di sicurezza è probabile anzi si faccia più pressante di pari passo con il progredire del dominio umano sulla natura fisica — e oggi, quando scrivo, circa alla metà del ventesimo secolo, l'Uomo pare intenzionato a conquistare la Natura esterna a lui a un ritmo sempre più accelerato.

Quale epitome e insieme simbolo della costante necessità di regolare l'uso dell'energia meccanica nell'interesse della sicurezza, si potrebbe citare quanto avviene oggi, nel 1956, sulle strade di un

mondo in cui la facilità e la sicurezza delle comunicazioni stanno diventando sempre più essenziali per il benessere, anzi per il mantenimento stesso, della società. L'imposizione di norme relative al traffico sta facendosi via via sempre più rigida e le norme stesse più elaborate a mano a mano che l'aumento della velocità, del numero, delle dimensioni, della potenza dei veicoli a motore rende sempre più gravi le conseguenze di un incidente. Di queste misure non si sentiva la necessità in epoche passate quando i veicoli più veloci che corressero sulle strade erano le diligenze e i più pesanti i carri da trasporto. In quell'era antidiluviana, non si poneva il problema del traffico, in quanto l'incidente più consueto non era più grave dello scontro tra un carretto e una carriola. Il problema assillante, allora, nell'età premeccanica, era quello di riuscire a trasportare una quantità bastevole di beni a una sufficiente velocità. La soluzione virtuale del problema, ottenuta dalla meccanizzazione, ha ora però creato un altro nuovo problema, il rischio di incidenti: e gli incidenti non si possono evitare senza un'adeguata regolamentazione del traffico.

L'assicurazione contro i rischi fisici o gli incidenti mortali in fabbrica e sulla strada non è oltretutto l'unica salvaguardia che si richieda in una società di alta efficienza scientifica come la nostra, la società che è riuscita ad abolire la tradizionale istituzione umana della guerra. Sono, ad esempio, ben vive e pressanti le richieste di assicurazione contro l'invalidità e contro la malattia — nel corso della vita lavorativa — e le esigenze di soccorso nella vecchiaia, dopo il pensionamento. Il prolungarsi della durata media della vita grazie al successo sempre crescente dell'applicazione della medicina preventiva tende ad alimentare sempre più il bisogno individuale di una pensione per la tarda età e ad aumentare il carico di contributi che di conseguenza grava sulla società: e questo problema pare si possa risolvere soltanto con l'assicurazione pubblica obbligatoria, finanziata con il gettito delle tasse pagate dagli impiegati, dagli imprenditori, dai datori di lavoro, dai liberi professionisti, dagli artigiani, dai lavoratori autonomi, da tutti i contribuenti. L'incremento del tasso delle imposte e la tendenza persino eccessiva al livellamento tra i redditi rischiano di diventare una necessità, se si vorrà rispondere alla richiesta di giustizia sociale. Nel mondo del ventesimo secolo ormai quasi completamente modellato a somiglianza dell'Occidente, a questa richiesta si può rispondere non solo riducendo la differenza tra i diversi livelli di remunerazione dei singoli individui, ma anche grazie all'istituzione di servizi sociali pubblici finanziati con il ricorso a una tassazione progressiva dei redditi. I contratti di assicurazione contro le ma-

lattie e la vecchiaia sono soltanto due tra i servizi sociali che sono ora forniti in gran numero alla popolazione grazie alla forzata redistribuzione delle entrate private gestita dal potere pubblico: ma questa politica ha il suo rovescio della medaglia. Che è la crescente diminuzione del margine di profitto che viene lasciato agli individui perché possano spenderlo o investirlo come più loro piace a seconda dei loro gusti, dopo il prelievo effettuato dall'agente delle tasse sullo stipendio o la denuncia dei redditi.

Le restrizioni alla libertà individuale, che ci toccherà accettare come prezzo da pagare per il raggiungimento di una maggiore sicurezza e di una più equa giustizia sociale, sono e rischiano di diventare sempre più notevoli. Eppure, non sono ancora così pesanti come quelle che ci verranno probabilmente richieste dalla domanda sempre più pressante di miglioramenti nel tenore di vita materiale — e dalla tacita, ma ancor più perentoria, richiesta di evitare che, a ogni nuova fase, tale tenore medio di vita si abbassi rispetto al livello raggiunto in quest'anno del Signore, il 1956, che è poi di poco appena superiore alla soglia della fame per forse i tre quarti degli uomini oggi viventi. Se supponiamo sia svanita, o almeno non più così imminente, la minaccia della terza guerra mondiale, e se pensiamo sia realizzabile l'altra ipotesi da noi prospettata che l'energia atomica venga un giorno sfruttata solo ai fini dello sviluppo del benessere umano, la conseguenza che ne deriva — la possibilità cioè di migliorare la vita privata degli uomini fino ad oggi esclusi dal benessere, che sono tuttora la maggioranza del genere umano — potrebbe significare qualcosa di più di una compensazione qualora la medicina preventiva riesca nel suo obiettivo di diminuire il tasso di mortalità. In Gran Bretagna, la medicina preventiva ha cominciato a produrre questo effetto fin dagli anni Quaranta del Settecento: tanto che la popolazione inglese è quasi quadruplicata negli ultimi 140 anni prima che si aprisse la prospettiva di un nuovo equilibrio tra nascite e morti, sul finire del diciottesimo secolo, con l'inizio della diminuzione delle nascite.

Questo episodio di storia sociale inglese rivela quanto lunga sia la durata dell'intervallo di tempo tra i due momenti: dal momento dopo che il progresso della medicina preventiva ha dato impulso alla crescita della popolazione al momento prima che la spinta sia frenata alla fine grazie al mutare del costume di una società. Il progresso nel campo della medicina preventiva si può realizzare molto rapidamente perché è una scelta di testa. Persino in un paese socialmente arretrato e di mentalità conservatrice, basta poco personale che ponga in atto le più semplici misure di salute pubblica, per determinare la rapida caduta del tasso di mortalità.

Mentre, al contrario, se si vuole ottenere una diminuzione del tasso di natalità, bisogna realizzare una svolta nel costume di una società, e questa è una faccenda di cuore: e persino in un paese avanzato e di mentalità progressista non è facile imprimere un'accelerazione ai moti del cuore che renda più veloce il suo ritmo. L'intervallo di tempo di 140 anni trascorso in Gran Bretagna tra l'incidenza dell'effetto di testa e l'incidenza dell'effetto di cuore sul movimento demografico probabilmente non è stato più lungo della media: e, in questo lasso di tempo, la popolazione inglese è quasi quadruplicata.

La Gran Bretagna è riuscita a mantenere un alto tenore di vita nonostante la crescita demografica, perché, nell'arco di tempo di meno di un quarto di secolo dopo che il miglioramento delle condizioni della salute pubblica cominciarono a farsi sentire nell'aumento della popolazione, l'Inghilterra diede inizio alla rivoluzione industriale e di conseguenza si conquistò la vantaggiosa condizione di fungere da «officina del mondo» per il fatto di essere stata la prima ad avviare questo processo. Nessun altro paese al mondo ha potuto in seguito riservarsi un margine di tempo così ampio per guadagnarsi un monopolio industriale di tale portata. Eppure la Gran Bretagna è stata semplicemente il primo di una serie di paesi in cui la popolazione cominciò a crescere approssimativamente allo stesso ritmo in conseguenza dello stesso intervallo di tempo intercorso tra la caduta del tasso di mortalità e il corrispondente declino del tasso di natalità. Anche in Cina la popolazione ha cominciato a crescere nel diciottesimo secolo, qui in conseguenza della legge e dell'ordine stabiliti dal regime imperiale manciù, che ha coinciso con l'introduzione di nuove piante alimentari importate dalle Americhe. In India, la legge e l'ordine imposti dal dominio britannico, insieme con l'estendersi dell'irrigazione e il miglioramento apportato ai mezzi di comunicazione, ha provocato l'aumento della popolazione nel diciannovesimo secolo. I dati relativi all'India e alla Cina sminuiscono proporzionalmente la portata della crescita demografica in Inghilterra: e, nel ventesimo secolo, l'aumento della popolazione dovuto alle stesse cause ovunque ha cominciato a interessare tutto il globo.

Pare difficile attendersi che il mutamento del costume sociale, che sarebbe necessario per rendere stabile l'ammontare della popolazione mondiale tramite la riduzione volontaria del tasso di natalità, possa avvenire prima che l'aumento demografico raggiunga il limite massimo consentito dalle risorse del pianeta quand'anche la produzione alimentare raggiunga l'apice grazie all'applicazione sistematica della scienza. In questo caso, la previsione malthusia-

na sarebbe errata solo per il fatto di aver anticipato la data della crisi di 150 anni all'incirca: e l'inevitabile conseguenza del suo verificarsi sarebbe un'ulteriore restrizione della libertà — questa volta in un ambito nel quale l'interferenza statale non si è finora fatta sentire quasi per nulla.

La regolamentazione del ricambio della popolazione ottenuta grazie a restrizioni artificialmente imposte non è ovviamente una novità nella vicenda umana. In molti tempi e in molti luoghi, si è pensato di regolare l'andamento demografico ricorrendo a diversi espedienti. La differenza sta nel fatto che, ove e quando ciò si sia verificato, quasi sempre si è trattato di una libera scelta tra moglie e marito (o di una decisione del solo marito, ma per quanto attiene al nostro caso, fa lo stesso) che agivano a loro discrezione in un ambito privato, guidati dalla norma che si erano spontaneamente imposti. Il sacrario intimo della famiglia è un luogo nel quale, in passato, gli Stati si son ben guardati dall'intervenire. Il regime instaurato a Sparta da Licurgo rappresenta finora l'eccezione alla regola, nella sua pretesa di rivendicare il diritto di impedire che la vita di un bambino sia quale la desiderano i suoi genitori. Ma nel mondo che stiamo ipotizzando, ove la popolazione abbia raggiunto il limite numerico che la superficie del pianeta terra si può permettere di nutrire, lo Stato ecumenico assistenziale sarebbe costretto a prendersi la responsabilità di provvedere a ogni essere vivente fornendogli almeno la razione minima di cibo indispensabile alla sua sopravvivenza: di conseguenza, dovrebbe anche assumersi la responsabilità rivendicata da Licurgo di limitare il numero delle bocche da sfamare.

Nel caso si verificasse una crisi mondiale di tale portata, i genitori che non fossero disposti ad accettare, per accordo spontaneo, l'idea rivoluzionaria che il resto del mondo ha diritto di intervenire per quanto riguarda il numero di bambini che essi intendono mettere al mondo, le autorità pubbliche si vedrebbero costrette a imporre forzatamente la «quota» da loro stabilita, in altre parole la limitazione delle nascite coatta, esercitando il potere coercitivo che gli Stati sono in grado di far pesare sui loro sudditi. Perché l'uso della forza nell'intervento statale, quale la tradizione lo attribuisce a Licurgo, potrebbe presentarsi un giorno come l'unica alternativa al rischio della Carestia, in un mondo che si fosse finalmente liberato della Peste e della Guerra, gli altri due flagelli che nel tempo passato assolvevano il barbaro compito tra gli uomini dei «tre angeli distruttori» della tradizione. Ma difficilmente la Fame potrebbe tornare ad essere signora degli uomini senza ben presto portarsi al seguito le sue fedeli compagne, Peste e Guerra.

E, se permetteremo che una volta ancora il mondo degli uomini precipiti nelle vicissitudini irrazionali e inumane che han caratterizzato la tradizione dell'Uomo, ciò equivarrà a una dichiarazione di bancarotta dell'Uomo organizzatosi in società: oserei dire anzi che, se mai e quando si dovesse affrontare questa terribile scelta, sarebbe preferibile si optasse per una restrizione della libertà dell'individuo da parte degli Stati, persino nell'ambito di quella che finora è stata considerata la più «privata» delle facende umane.

Queste considerazioni mi inducono a ritenere oggi, nell'anno 1956 dell'era cristiana, che la libertà dell'individuo sia condannata a subire limitazioni di una gravità senza precedenti, e che tali limitazioni sian destinate a farsi sentire alla lunga anche nell'ambito della vita familiare, oltre che nel campo dell'economia e della politica. In quest'anno in cui scrivo, non si è ancora imposta la pianificazione familiare ad opera dell'intervento pubblico: già però si sono andate moltiplicando le restrizioni imposte dallo stato alla libertà individuale, nella sfera economica e nella sfera politica, e mi pare sian destinate ad aumentare. Nel mondo ormai quasi completamente adattatosi al modello occidentale e ormai teso all'uniformità sociale, tale intervento che lede il residuo delle preesistenti riserve di libertà individuale comincia ad avvertirsi, a diversi livelli e in tempi diversi, in tutti i paesi, non soltanto quelli ora retti da regimi comunisti o semi-socialisti. La stessa tendenza comincia a intravedersi anche negli Stati Uniti, ove è particolarmente significativa e sorprendente, in quanto, tra tutti i paesi che compongono il mondo attuale, gli Stati Uniti sono quello in cui le condizioni materiali di vita hanno raggiunto il massimo livello, e nel quale la domanda di giustizia sociale e di sicurezza hanno fino ad ora trovato la risposta più adeguata. L'aumento di rigore nell'organizzazione della vita significa dunque per gli Stati Uniti la «prova del fuoco», il test fondamentale indicativo della loro incidenza sul resto del mondo. Sulla base di questa dura prova, è emerso chiaramente che l'ambito della libertà — che nel diciannovesimo secolo era parso non dovesse quasi aver confini — nel ventesimo secolo, nel mondo ormai ricreatosi a immagine e somiglianza dell'Occidente, sarà non soltanto nettamente delimitato ma drasticamente ridotto.

In un mondo in cui la libertà è stata deposta dal suo piedistallo e non si sa quale collocazione potrà trovare, si pone il problema di trovarle un asilo: perché l'Uomo non può vivere senza un minimo margine di libertà, e però non può neanche sopravvivere se non gli sia garantito il minimo indispensabile di sicurezza, giustizia sociale, cibo. Forse è vero che intrinseca all'umana natura è l'inelimi-

nabile aspirazione — che peraltro è comune al temperamento degli animali simili all'Uomo, quali il cammello, il mulo, la capra a pretendere gli sia concesso un suo spazio di libertà e a far valere il suo desiderio qualora la sua libertà sia conculcata oltre il limite di tolleranza. Questo nucleo duro di ostinazione dell'Uomo è la ragione della rovina che ha travolto i tiranni. Anche i popoli dotati della maggiore capacità di soffrire e allenati alla più grande pazienza del dolore a un certo momento si ribellano, come dimostrano la rivoluzione russa e la rivoluzione cinese: e anche i governi più efficienti nell'esercizio del loro dispotismo si trovano a un certo punto di fronte all'impossibilità di eliminare simultaneamente tutte le valvole di sfogo all'insopprimibile desiderio di libertà dell'uomo. I despoti che incautamente hanno oltrepassato la soglia di sicurezza prima o poi sono saltati in aria anche loro: e il frequente ripetersi di questa disavventura consiglia agli uomini che praticano quest'arte rischiosa di usare un minimo di prudenza lasciando uno spiraglio aperto ai sudditi.

È ovvio che i despoti cercano di lasciare attive le valvole che non pregiudichino in alcun modo i loro interessi fondamentali. Nel mondo cristiano occidentale del diciassettesimo secolo, ad esempio, nel quale l'interesse predominante dei despoti era, come abbiamo visto[1], la religione, essi si dimostrarono propensi a concedere ai sudditi l'opportunità, apparentemente innocua, di dedicarsi all'applicazione della scienza sperimentale nel campo della tecnica. Nel ventesimo secolo, quando ormai le conquiste tecniche realizzate su fondamenti scientifici hanno messo nelle mani dell'Uomo pericolosi arnesi mortiferi — mentre l'interesse predominante degli Stati è ora la sicurezza — il tecnico si vede sempre più privato delle libertà che gli garantirono un tempo i governi del diciassettesimo secolo. E in effetti è impossibile assicurare gli uomini contro il rischio della guerra globale, garantire loro la difesa dalle calamità, la liberazione dalla miseria senza por qualche limite alla libertà, non solo nella sfera politica ed economica, ma anche nell'ambito della vita del singolo. Nell'anno di grazia 1956, gli Stati particolaristici che ancora sopravvivono sono inesorabilmente avviati in questa direzione: e non c'è alcuna valida ragione che permetta di sperare in un'inversione di tendenza, se e qualora questi Stati nazionali vengano soppiantati e inglobati all'eventuale organizzazione di uno Stato ecumenico. Nelle condizioni date, è prevedibile invece che, nel prossimo capitolo della storia del mondo, l'umanità trovi un compenso alla perdita di molte libertà politiche, economiche, fors'anche private, cui dovrà di necessità rinunciare, nell'investimento del proprio tesoro nella libertà spirituale: e le

autorità pubbliche probabilmente si dimostreranno disposte a tollerare tale tendenza dei propri sudditi in un'epoca in cui ormai la religione rischia di apparire inoffensiva come trecento anni fa sembrava lo fosse la tecnica.

Questa previsione ha il suo supporto nella storia: proprio la religione è stata infatti la sfera di attività nella quale ai sudditi degli antichi imperi ecumenici degli evi trascorsi fu concesso dalle autorità politiche di cercare, e trovare, compenso all'assenza di libertà in altri campi. Questa è anche una delle ragioni che spiegano perché tante delle religioni superiori storicamente note siano sorte entro la struttura di imperi che sono stati ecumenici nel senso di essere vissuti come universali nel sentimento di chi abitava nei loro confini — anche se universali non erano nel senso letterale del termine per quanto attiene ai loro confini spaziali.

Finora, mai è esistito un impero ecumenico che sia stato tale nel significato letterale del termine. In quanto mai prima d'ora c'è stata la possibilità concreta di realizzarlo: mentre questa possibilità concreta esiste ora, perché la tecnologia moderna è riuscita a attuare l'«annullamento delle distanze». Purtuttavia, i limiti geografici che riducevano l'ambito degli imperi ecumenici del passato non rendono irrilevante l'esperienza da essi fatta per quanto concerne il futuro della libertà nel mondo che è ormai modellato completamente a somiglianza dell'Occidente o deve comunque fare i conti con l'Occidente. In un mondo di tal fatta, uno Stato di dimensioni mondiali, nel senso letterale del termine questa volta, è ormai un'eventualità tecnicamente realizzabile. Sia l'esigenza di libertà dei sudditi, sia la politica degli Stati nei confronti di tale esigenza, sono ormai questioni che riguardano non tanto la geografia fisica, quanto la natura umana: e, in questo contesto psicologico e politico, anche l'impero antico che sia riuscito a vivere nel sentimento come onnicomprensivo — ove cioè i sudditi potessero sentirsi a casa loro in tutti i paesi che abbracciava — era effettivamente un impero ecumenico, come se non avesse letteralmente avuto frontiera. Era ecumenico nel significato soggettivo che non esisteva altro luogo al mondo al di fuori di esso ove i suoi sudditi potessero trovare asilo, rintanarsi in un rifugio sopportabile nel caso la vita fosse divenuta loro intollerabile all'interno dei suoi confini e sotto la sua egida: questo senso soggettivo è precisamente quello per cui a ragione si può comparare l'impero romano a tutto l'«ecumene», l'intero mondo abitato, o l'impero cinese a «tutto quanto esiste sotto il cielo». In una società composta di Stati particolaristici politicamente divisi, che si identificano in una civiltà comune, un ateniese che avesse giudicato intollerabile vivere ad Ate-

ne, poteva trasferirsi a Turi, a Mileto, in qualunque altra delle innumeri città-Stato elleniche senza con ciò esiliarsi dalla civiltà greca, che era il suo ambiente nativo. Al contrario, il suddito dell'impero romano che si fosse trovato nella condizione di non reggere più l'esistenza sotto l'egida di questo regime ecumenico di tradizione ellenistica, non sarebbe potuto emigrare nell'impero dei parti senza con ciò condannarsi all'esilio psicologico da se stesso, oltre che a quello politico.

Questo significa che persino un impero ecumenico che non è tale neanche in senso letterale, come dimensioni spaziali, differisce da qualsivoglia Stato particolaristico o nazionale per quanto riguarda la qualità della pressione psicologica che esercita su chi vive nei suoi confini. E se capita che diventi intollerabile ai sudditi, l'impero ecumenico può suscitare in loro una claustrofobia molto più acuta di quella che soffrirebbero nell'ambito di uno Stato dai cui confini potessero evadere senza per ciò perdere la propria eredità culturale quale costo inevitabile del cambiamento di residenza. La sofferenza da claustrofobia, se di tale intensità, è una forza esplosiva: e gli Stati ecumenici dotati di un minimo di prudenza politica si sono in genere cautelati dal rischio di lasciar accumulare la pressione fino alla soglia del pericolo. In genere, hanno adottato la linea di tenere aperto uno spiraglio di libertà ai sudditi dell'impero per evitar loro lo strazio della scelta tra vivere in patria in condizioni intollerabili, o trascinarsi in esilio, in condizioni per altri versi parimenti inaccettabili. Lo spiraglio che gli Stati ecumenici trovano in genere meno sgradevole lasciare aperto è un certo grado di libertà nell'ambito della vita spirituale, come dimostra il fatto che molti imperi ecumenici si sono lasciati usare quale terreno di missione per le religioni superiori. L'impero achemenide offrì, ad esempio, questa possibilità alla dottrina di Zoroastro e al giudaismo che poterono diffondersi entro i suoi confini; l'impero *maurya* concesse la stessa opportunità di proselitismo al buddhismo di scuola *hīnayāna*; l'impero cinese delle dinastie *Kūshan* e *Hān* al buddhismo di scuola *mahāyāna* ; e l'impero romano permise la diffusione al culto di Iside, di Cibele, di Juppiter Dōlichenus, al culto mitraico, al cristianesimo: l'impero *Gupta* in India si mostrò tollerante nei confronti dell'induismo post-buddhaico; e il califfato arabo così agì nei confronti dell'Islam.

La sorprendente caratteristica che emerge da quest'analisi ed è comune a tutti gli imperi, quando si compia un esame sinottico di queste istanze, è la relativa tolleranza che gli Stati ecumenici hanno dimostrato nei confronti di religioni ufficialmente non riconosciute di origine straniera, in molti casi oltretutto aggressive: e ciò

nonostante siano essi in genere regimi sospettosi del nuovo e il loro atteggiamento politico di tipo repressivo. Se esaminiamo il comportamento cui si attennero sia l'impero romano pre-cristiano nei riguardi del cristianesimo sia l'avátara dell'impero Hān, vale a dire l'impero dei T'āng, nei confronti del *mahāyāna*, scopriamo che la loro comune caratteristica non è tanto l'occasionale ricorso alla persecuzione da parte del governo imperiale, quanto la sua normale tolleranza, *de facto*, della religione ufficialmente non riconosciuta come culto ammesso, che non soltanto rischiava di danneggiarlo, ma era giuridicamente proscritta. Non è invece sorprendente il fatto che l'induismo sia fiorito sotto l'egida dell'impero *Gupta*, e l'Islam sotto il califfato arabo, poiché in questo caso la religione destinata al successo era proprio quella che il governo imperiale professava e proteggeva. È al contrario sorprendente, nei due ultimi casi citati, che gli imperatori della dinastia *Gupta* di confessione indù non abbiano perseguitato il buddhismo, e che la tolleranza, esplicitamente accordata nel Corano a ebrei e cristiani, purché si assoggettassero alle norme stabilite dal governo musulmano e pagassero una tassa supplementare, sia stata estesa, *de facto*, dai califfi ai sudditi seguaci della dottrina di Zoroastro, e dai successori dei califfi agli indù, sebbene né gli indù né i fedeli di Zoroastro siano menzionati nell'elenco dei «Popoli del Libro», valido nel Corano.

Un atteggiamento tollerante in materia di religione, che ci sorprende, è in effetti il dato distintivo più saliente degli imperi ecumenici: la saggezza di tale linea politica è ampiamente dimostrata dal prezzo che è costato il discostarsene, e i disastri che ne sono conseguiti. Il regno musulmano dei Mughal in India fu travolto proprio a causa dell'abbandono della politica di tolleranza seguita dalla dinastia Mughal che l'aveva mutuata dai governatori musulmani dell'India. L'impero romano, dopo l'adozione del cristianesimo da parte di Costantino quale religione ufficiale del governo imperiale nella sua versione cattolica, rischiò di inciamparvi attirandosi addosso la rovina quando Teodosio abbandonò la prudente politica adottata da Costantino, che si ispirava allo spirito di tolleranza di tutte le fedi religiose, per sostituirla con un'attiva politica di persecuzione di tutti i culti ad eccezione della nuova religione, ora ufficialmente assurta al rango di culto ufficiale e unico di tutto l'impero.

La repressione del paganesimo, iniziata da Teodosio e portata a compimento da Giustiniano, parrebbe essere stata coronata dal successo. La Romània, che dai tempi di Giustiniano è in prevalenza cristiana, nel corso di questo processo è diventata in qualche

modo estranea all'ostinata minoranza residua di èlleni non convertiti. Eppure capitò che sette professori di filosofia greca, dopo essere stati licenziati, chiedessero e ottenessero asilo nei confini dell'impero persiano, quando Giustiniano ordinò la chiusura dell'università di Atene nel 529 d.C. per scoprire poi, facendone personale esperienza, che l'aria che si respirava nell'impero ecumenico di tradizione ellenistica nel cui ambito era ormai loro vietato insegnare era pur sempre l'unica aria che fosse loro possibile respirare. L'atmosfera dell'Iran permeato dalla predicazione di Zoroastro si rivelò, infatti, ancor meno congeniale che non l'atmosfera della Romània cristianizzata, tanto che essi ben presto soffrirono di una disperata nostalgia di quel mondo in cui si era calata la loro visione anche se non rispondeva più al loro credo. Il recupero della libertà di esercitare il loro magistero sotto l'egida dell'impero persiano non poteva consolarli, visto che il loro insegnamento si rivolgeva a un mondo nel quale la filosofia ellenica non aveva pubblico.

L'esilio da loro patito fu dunque ancor più miserando di quello subito dai cristiani di tendenza nestoriana, che avevano trovato rifugio nello stesso impero persiano cento anni prima di loro. I profughi cristiani, seguaci dell'eresia professata da Nestorio, e che perciò eran dovuti fuggire dalle province di cultura siriaca dell'impero romano, eran riusciti invece a metter radici al di là delle frontiere, in territorio cristiano, tra la popolazione di cultura siriaca come la loro e cristiana di religione, e presto riuscirono a convertirla alla loro versione del cristianesimo. Ma un secolo dopo l'esodo dei nestoriani, non vivevano più studiosi di filosofia greca che parlassero il linguaggio della cultura greca in quei *dominions* persiani per accogliere i sette professori che vi giungevano profughi. Perciò ai professori non restò altra scelta che capitolare, e chiedere il rimpatrio. Cosroe, il loro protettore, si dimostrò capace di comprendere il loro stato d'animo e ancora una volta provvide generoso alla loro salvezza. Anziché sentirsi insultato dall'incapacità degli esuli greci di metter radici nel mondo iranico, cavallerescamente inserì nel trattato di pace che stava negoziando con Giustiniano un articolo che stabiliva non solo che i sette accademici rifugiatisi presso di lui potessero — benché pagani — rientrare in patria, nella Romània, ma non dovessero perciò subire le sanzioni previste dalle leggi penali emanate da Giustiniano contro i pagani.

Espulsi ormai i nestoriani oltre i confini della Romània, ottenuto dagli èlleni esiliati il permesso a rientrare nei confini della Romània in termini però che condannavano il paganesimo a morire con loro, a questo punto il risultato sembrerebbe tale da giustificare la politica intollerante di Teodosio. Ma non è così. Tale poli-

tica fu invece già sconfitta ai tempi di Giustiniano dalla secessione di massa, operatasi nell'ambito dell'impero, della cultura copta, siriaca, armena, che tutte passarono all'eresia monofisita abbandonando la chiesa cattolica imperiale («melchita»). I monofisiti rappresentavano una minoranza che non poteva essere espulsa come i nestoriani, o invece oppressa ed eliminata come gli èlleni. Erano anzi la netta maggioranza nell'area che si estende dall'Alto Egitto alle foci del Tigri e dell'Eufrate: e non era possibile perseguitarli, né eliminarli od espellerli, poiché essi si sarebbero potuti opporre all'impero come già si erano ribellati alla chiesa cattolica, qualora se ne fosse presentata l'occasione. E l'occasione si presentò, quando gli arabi musulmani invasero le regioni già dominio dell'impero romano poco più di mezzo secolo dopo la morte di Giustiniano: forse la disaffezione che ormai i monofisiti provavano per l'impero rende parzialmente conto della rapidità, e dell'apparente facilità, della conquista araba della Siria, della Mesopotamia, dell'Egitto, tutte province strappate alla chiesa romana melchita.

Il disastroso risultato che alla fine conseguì la politica di intolleranza inaugurata da Teodosio giustifica retrospettivamente l'atteggiamento opposto, di tolleranza *de facto*, che era stata la politica tradizionale normalmente adottata dal governo imperiale romano prima che Diocleziano consentisse, contro il suo stesso discernimento, al bando del cristianesimo. La tolleranza fu ancora una volta ribadita da Costantino, e non semplicemente ora *de facto*, ma *de jure*, allorché, dopo la conversione, cancellò il bando comminato al cristianesimo senza peraltro imporlo al paganesimo. Nell'atteggiamento liberale che manifestò nella sua politica religiosa, Costantino non si limitava semplicemente a seguire in modo pedissequo lo spirito che animava il regime romano dei tempi pre-cristiani: ma tracciava la linea che avrebbero seguito in futuro, e già era stata prima una loro caratteristica, gli imperi come istituzione. Il bando comminato da Teodosio al paganesimo, come il precedente divieto di culto sancito da Diocleziano nei confronti dei cristiani, fu invece l'aberrazione che condusse al disastro. Questi antecedenti storici consentono di avanzare l'ipotesi che, se il mondo occidentalizzato del ventesimo secolo volesse a sua volta perseguire l'obiettivo della sicurezza pagando il prezzo di sottomettersi alla schiavitù politica ed economica di un qualsivoglia governo universale, la religione ancora una volta potrebbe rappresentare il solo asilo in cui gli esseri umani si rifugerebbero a cercare la libertà senza di cui non sanno vivere; e inoltre, forse anche questa volta, potrebbe essere il campo in cui le autorità statali si mostreranno meno restie

a concedere di lasciare aperto lo spiraglio di libertà indispensabile al respiro dell'essere umano.

Se mai si dovesse riuscire a ridurre tutto il mondo a uno stesso dominio irreggimentato, forse il regno dello spirito potrà finalmente diventare la cittadella della libertà. Ma certo la libertà spirituale non è cosa che può essere garantita solo ad opera dello Stato. Ciò che lo Stato può fare per garantire la libertà è, senza dubbio, indispensabile quando sia uno Stato di dimensioni ecumeniche; ma nello stesso tempo questa azione necessaria da parte dello Stato è, e può essere, solo negativa. Lo Stato può, e deve, trattenersi sia dal penalizzare sia dal favorire una qualsiasi delle religioni professate da qualunque dei suoi sudditi, e inoltre può, e dovrebbe, «difendere il campo» nel senso di impedire ai sudditi di combattere le rispettive religioni con l'uso di mezzi che non siano le attività missionarie non violente. Ma questa azione negativa, necessaria da parte dello Stato, non è però sufficiente a fare della libertà spirituale una realtà: perché, per essere reale, la libertà spirituale deve essere viva nel profondo del cuore della gente. La vera libertà spirituale si attinge quando ogni persona che vive all'interno di una società ha imparato a conciliare la sincera convinzione della verità del proprio credo religioso e il valore delle pratiche consigliate dalla sua fede con la volontaria tolleranza delle diverse fedi e pratiche dei suoi simili. La tolleranza che sia frutto di un autentico atto di volontà è l'unica che abbia realmente valore: e il grado del suo valore dipende dalle motivazioni, e le motivazioni che inducono alla tolleranza sono svariate. Esse possono essere di maggiore o minor pregio, negative e positive.

Tra le ragioni meno valide che inducono alla tolleranza certo la più grettamente negativa è l'idea che la religione non abbia molta importanza pratica, e perciò non rivesta grande interesse il problema quale religione professi il nostro prossimo. Un altro motivo di carattere negativo è la credenza che la religione sia un'illusione, e perciò sia inutile chiedersi se questa o quella forma di religione sia vera o falsa, giusta o sbagliata. Ancora un altro tra i motivi negativi è la prudenza, che nasce dall'osservazione che il ricorso alla forza provoca una resistenza e può accadere si ritorca sull'aggressore. Quale che sia la portata del primo colpo che io sferro senza essere stato provocato, non posso esser certo che il colpo decisivo non sarò proprio io a riceverlo dal mio simile che ho fatto diventare mio implacabile nemico assalendolo proditoriamente. Infine, un altro motivo negativo è quello fondato sulla considerazione che i conflitti di religione sono di per se stessi un male che facilmente degenera in un disastro per tutti. È perciò consigliabile che le sette

religiose in disaccordo si rassegnino a vivere e a lasciar vivere senza violare la pace tentando di eliminarsi a vicenda.

Pare proprio che siano state queste motivazioni negative alla tolleranza le ragioni fondamentali che hanno indotto il mondo occidentale a optare per la tolleranza, in reazione ai guasti provocati dalle guerre tra cattolici e protestanti[2]: e la nostra esperienza di occidentali ci sta per l'appunto dimostrando che la tolleranza ispirata a motivi tanto negativi è precaria. Se non sapremo trovare motivazioni più alte e positive alla scelta della tolleranza non c'è alcuna garanzia che l'intolleranza non risorga, se non nell'ambito della religione, in un suo sostituto psicologico, sotto forma di «ideologia» laica, come il nazionalismo, il fascismo, il comunismo. Fortunatamente, la rivoluzione spirituale del diciassettesimo secolo in Occidente[3] si ispirava a più alte e positive motivazioni: e sono queste le motivazioni che è necessario rafforzare e fissare saldamente nel nostro cuore, oggi.

L'argomentazione fondamentale tra le spinte positive alla tolleranza è il riconoscimento della verità che le guerre di religione non sono soltanto un flagello, ma un peccato. Sono un peccato, perché fanno emergere la belva feroce che si annida nel profondo della natura umana. E anche la persecuzione per motivi religiosi è peccato; perché nessuno ha il diritto di frapporsi tra un'anima che non sia la sua e Dio. Ogni anima ha il diritto di mettersi in comunione con Dio nel modo che Dio e quest'anima prediligono: e la scelta non riguarda alcun altro essere umano, ma soltanto Dio e l'anima che a Dio si rivolge. Nessun altro essere umano ha il diritto di intervenire usando metodi che non siano l'azione missionaria non violenta. La violenza in quest'ambito non soltanto è peccaminosa: è anche futile, in quanto la fede religiosa non si può inculcare con la forza. Non v'è nient'altro come la fede che possa sussistere solo per un atto volontario grazie a un convincimento interiore genuino e spontaneo. Le convinzioni delle persone possono essere diverse, perché l'Assoluto è un mistero che soltanto in minima parte, una piccolissima frazione, è stato penetrato dall'intelletto umano, o gli si è rivelato. «Non si può arrivare al cuore di un mistero tanto grande per una sola via»[4]. Per quanto forte e fiducioso sia il mio convincimento che il mio modo di accostarsi al mistero sia il modo giusto, ho il dovere di essere cosciente che il raggio visivo del mio spirito è tanto ridotto che non posso sapere se altri modi non siano altrettanto validi. In termini teistici, questo vuol dire che non posso sapere se le altre concezioni religiose non siano anch'esse rivelazioni date da Dio — e forse persino rivelazioni più

complete e illuminanti di quella che io credo di aver ricevuto da Lui.

Inoltre, il fatto che io e il mio prossimo seguiamo strade diverse è qualcosa che ci divide molto meno di quanto ci unisca il medesimo sforzo di accostarci al mistero pur seguendo vie diverse. Tutti gli esseri umani che tentano di accostarsi al mistero per condurre la loro vita secondo la natura e lo spirito della Realtà Assoluta o, in termini teistici, facendo la volontà di Dio — tutti questi esseri umani che cercano sono impegnati nella stessa speranza. E dunque dovrebbero tutti riconoscere che sono spiritualmente affratellati e sentirsi l'un l'altro, e trattarsi reciprocamente, come fratelli. Non ci può essere vera tolleranza fino a quando la tolleranza non si trasfiguri in amore.

La reazione all'intolleranza religiosa nell'Occidente del diciassettesimo secolo

La pertinenza nel ventesimo secolo delle motivazioni addotte nel diciassettesimo.

Nell'anno di grazia 1956, la pratica della tolleranza acquisita dall'Occidente tardo-moderno sembrava corresse grave rischio di concludersi per via del risorgere del fanatismo. A quel tempo le cause che stavano per evocare questo ben noto spirito malefico non consistevano nelle varianti tra loro in conflitto del cristianesimo occidentale in nome delle quali e della loro rivalità si erano combattute le guerre di religione nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo, bensì a «ideologie» laiche mondane, quali il nazionalismo, il fascismo, il comunismo. Tuttavia in queste nuove fedi apertamente aggressive la vena fanatica presente nello spirito tradizionale dell'ebraismo e del cristianesimo, come parimenti alcuni dei motivi di fondo della mitologia della tradizione ebraica e cristiana, si potevano chiaramente individuare fino a risalire alle loro origini storiche. Di fatto, lo spirito che era stato eliminato dalla cristianità occidentale alla fine del diciassettesimo secolo sta rinascendo nel ventesimo. Questa rinascita solleva il problema: perché mai capita che la pratica della tolleranza sia nuovamente messa a repentaglio proprio nel mondo occidentale dove è riuscita a imporsi per non meno di un quarto di millennio, e quando ormai la si dava per scontata, ritenendola — dopo tanto tempo — una conquista della civiltà che, una volta faticosamente compiutasi, non poteva più esser di nuovo perduta? Qualche lume nel tentativo di dare una risposta a questo interrogativo — che nel 1956 si presenta con tanta insistenza — ci può forse venire se richiamiamo alla memoria le motivazioni addotte dai padri fondatori del liberalismo occidentale

tardo-moderno, nel momento quando, orsono circa duecentocinquant'anni, inaugurarono per la prima volta nella storia l'era della tolleranza che ora sta dimostrando di non essere eterna per suo carattere intrinseco, e tanto meno automatica. Alcune di queste motivazioni le troviamo espresse nei testi classici della letteratura pionieristica del liberalesimo occidentale ai suoi albori. Vengono chiaramente in luce nei passi qui sotto citati, che ho adattato secondo l'ottica nella quale tali motivi sono stati esaminati nel capitolo di questo libro del quale rappresentano l'appendice.

I due più negativi tra i motivi deteriori elencati nella lista qui proposta si rivelano difficilmente sostenibili sulla base di documenti tratti da fonti del diciassettesimo secolo occidentale. Alcuni dei sostenitori della tolleranza, in quel secolo, ad esempio Locke, erano seguaci sinceri del cristianesimo. Ed erano mossi a difendere la più ampia tolleranza in quanto erano convinti che l'intolleranza fosse contraria ai principi del cristianesimo e intuivano che la pratica dell'intolleranza in nome del cristianesimo avrebbe alienato il cuore degli occidentali dalla loro religione ancestrale. Altri, come Bayle, si erano già in parte allontanati dal cristianesimo, e da qualunque credo religioso: ma erano anch'essi pienamente coscienti del fatto che, per quanto la fede potesse decadere travolta insieme con il fanatismo declinante nel mondo occidentale dei loro giorni, l'atmosfera che caratterizzava ai loro tempi i sentimenti e le idee degli occidentali era ancora tale da render consigliabile agli scettici di mascherare il loro scetticismo, anche se la maschera era ormai una patina superficiale e trasparente.

Il ricorso alla forza provoca una resistenza che si può ritorcere sull'aggressore

Basterà che si stabilisca questo solo principio perché venga meno ogni motivo di lamento e di disordine nelle questioni di coscienza. E una volta eliminate queste cause di malcontento e animosità, nulla resterebbe di più pacifico e meno atto a provocare turbamenti nello Stato in queste associazioni [che spesso son definite conciliaboli di sedizione e culla di fazioni e talvolta forse lo furono] che non in qualsiasi raduno d'altro genere...

Se gli uomini concepiscono piani sediziosi, non è la religione che li induce a farlo in seno alle loro assemblee, ma son le sofferenze, nel loro stato d'oppressione. I governi giusti e moderati godono sempre di sicurezza e di pace, mentre l'ingiustizia e la tirannide trovano sempre la resistenza degli oppressi... Una sola è la cosa che unisce gli uomini in moti di sedizione: la tirannide...[3]

Non la diversità di opinione — che non è possibile evitare — ma il rifiuto della tolleranza verso coloro che sono d'opinione diversa — tolleranza che viceversa potrebbe esser concessa — è causa della maggior parte dei disordini e delle guerre che hanno avuto luogo nel mondo cristiano per cause religiose. I capi della chiesa, spinti dall'avidità e da un'insaziabile brama di dominio, facendosi strumento della smodata ambizione dei magistrati e della superstizione della folla incostante, hanno acceso ed aizzato gli uni e l'altra contro quelli d'altra fede, predicando, contro le leggi del Vangelo e i precetti della carità, che gli scismatici e gli eretici andavano spogliati d'ogni loro avere e annientati...[4]

[...] e che i magistrati tollerino questi incendiari e disturbatori dell'ordine pubblico sarebbe cosa assai sorprendente, se non fosse chiaro che sono stati anch'essi invitati alla spartizione del bottino...[5]

Non si può negare che la paura della condanna a morte ha grande successo nel mettere a tacere le persone che avrebbero dei dubbi da porre alla dottrina dominante, e ottiene anche grandi effetti nel mantenere l'unità della chiesa nella sua apparenza esteriore; ma qualunque dogma dia sanzione a tale pratica si condannerà al destino deciso da accidenti quali bombe, mine, ed altre macchine infernali impiegate nella guerra. Chi per primo li usa ne trae grandi vantaggi, e fino a che ne mantenga il predominio, vive sugli allori; ma, una volta che perda la supremazia, perirà per propria mano, sarà travolto dalla sua stessa rovina[6].

Le guerre di religione sono una peste che facilmente degenera in tragedia collettiva

La religione, da tutti considerata la difesa più efficace della autorità politica — e può dunque svolgere la sua funzione nel migliore dei modi se ben compresa e ben praticata — si rivela in genere la forza che invece maggiormente si adopera per minare l'autorità civile[7].

È cosa indubitabile che l'amore per le sottigliezze [teologiche] sia una piaga che, dopo aver dato fuoco alle accademie e ai sinodi, scuote e sconvolge gli Stati, le istituzioni laiche secolari e talora le rovescia. Nessun elogio è dunque eccessivo per quei professori che raccomandano ai loro discepoli di dare ampio spazio a questo spirito di innovazione... Coloro che si oppongono al nuovo metodo di insegnamento vi mettono un'eccessiva passione... È probabile siano altrettanto imprudenti dei loro avversari: pare non si siano resi conto che il nuovo metodo, se ignorato, cade da sé, mentre, se gli si sferra un attacco frontale, degenera fino a diventare una setta ufficiale con una sua nuova regola[8].

La provvidenza divina, le cui vie sono infinitamente sagge, ha concesso all'umana fralezza di fare la sua parte (nella grande opera della Riforma, al fine di compiere, grazie al gioco del principio naturale di causa ed

effetto, il Suo disegno [divino], il quale, come ci insegna l'esperienza, è di far sì che sia impossibile che una delle due fedi religiose conduca l'altra a completa rovina[9].)

Il conflitto religioso è un peccato, perché sveglia la belva feroce che dorme nella natura umana

Non sollevate dispute che vadano oltre il limite cui potete spingervi senza mettere a repentaglio la pace collettiva, e fermatevi non appena avete con tutta evidenza la prova pratica che state provocando divisioni nell'ambito familiare o fomentando la formazione di partiti. Non arrischiatevi a spingervi tanto oltre da risvegliare le miriadi di malefiche passioni che dovrebbero invece esser tenute in catene come fossero altrettante belve feroci: ricadrà sulla vostra testa la condanna se queste belve a causa vostra saran riuscite a spezzare le loro catene[10].

La persecuzione religiosa è peccato, perché nessuno ha il diritto di porsi tra Dio e un'anima umana che non sia la sua

... non è cristiano colui che... non possiede quella fede che non con la forza opera, ma con l'amore...
... per quanto giusto possa essere l'orientamento religioso del magistrato, e per quanto consona al Vangelo la via ch'egli indica, non vi è salvezza alcuna per me nel seguirla, se nel mio cuore non ne sono pienamente convinto. Nessuna via ch'io segua contro i dettami della coscienza potrà condurmi mai alla dimora dei beati...
... non posso salvarmi con una fede cui non credo, con un culto che aborro... occorre sincerità ed intima convinzione per piacere a Dio... lo dovrete [l'uomo] lasciare a se stesso e alla propria coscienza...

Cristo nulla ha stabilito nella Sua legge... non ha istituito stati di sorta, né ha prescritto ai Suoi fedeli una nuova e particolare forma di governo; né ha consegnato la spada nelle mani di alcun magistrato con il compito di usarla per costringere gli uomini ad abbracciare la religione e le forme di culto da Lui prescritte o per indurli ad abbandonare le consuetudini di altre religioni...

Nessuno dovrebbe esser forzato in materia di religione né dalla legge né dalla forza[11].

Si attribuirebbe alla Chiesa un potere che non ha se si sostenesse che essa ha il diritto di trattare coloro che la abbandonano come i regni di questa Terra trattano chi si ribella loro. La Chiesa non può avere che sudditi volontari e mai può avere il diritto di esigere un giuramento di obbedienza

che infranga la legge dell'ordine — la legge che impone di seguire, sempre e ovunque, la luce della coscienza[12].

Koornhert non si stancò mai di ripetere che Lutero, Calvino e Menno [Simons] hanno sferrato attacchi vigorosi a un gran numero di errori dei Cattolici romani, ma ha anche continuato a ripetere che essi hanno avuto stranamente scarsissimo successo nel combattere il dogma terrificante ed empio che consiste nel sostenere che sia giusto e legittimo forzare la coscienza del singolo e che, anziché combattere questo dogma secondo carità verità e giustizia lo hanno di fatto rafforzato — perché ognuno di loro ne ha seguito l'orrendo dettame nella sua pratica quando non ne abbia fatto addirittura la sua guida, il principio principe della sua condotta; e infatti ognuno di loro ha creato un nuovo papato, una chiesa diversa, con il fondare la nuova chiesa scismatica che si arrogava il diritto di condannare tutte le altre... Per parte sua, egli sostenne che non abbiamo il diritto di odiare nessuno; non è giusto odiare nessuno; che tutte le persone religiose credenti in Dio, le quali per la loro fede in Gesù Cristo fanno del loro meglio per imitarLo, sono buoni cristiani; e che dovere della autorità civile è di considerare tutti gli abitanti pacifici del regno quali buoni sudditi[13].

Questi due testimoni [dei quali l'uno fu un pastore protestante, l'altro un sacerdote cattolico] sono concordi anche riguardo un altro punto, che è un argomento più sconvolgente ancora. Entrambi infatti ammettono, ognuno per conto suo arrivando alla stessa conclusione senza rapporto alcuno con l'altro, che, se i principi cristiani non avessero agito usando tutti i rigori della legge nei confronti dei nemici dell'ortodossia, le dottrine predicate dai falsi profeti avrebbero inondato la Terra intera. In altri termini, quando il nostro Redentore fece la Sua promessa dicendo che avrebbe difeso la Sua Chiesa contro gli attacchi dell'Inferno, avrebbe inteso dire proprio questo e nient'altro che questo: che avrebbe fatto nascere principi capaci di domare i nemici della verità spogliandoli dei loro patrimoni, gettandoli in prigione, bandendoli dai confini del regno, mandandoli a marcire nelle galere, impiccandoli e così via. Non esiste dottrina, per quanto assurda, che possa fallire, se sia disposta a ricorrere a tali metodi, nello sfidare tutti i poteri infernali che vogliano recarle offesa[14].

Chi voglia mantenersi neutrale nello svolgersi delle guerre civili, sia politiche sia religiose... si espone in egual modo alle offese di entrambi le fazioni in lotta... Com'è infelice il fato dell'uomo! Quant'è palese la vanità della sua Ragione filosofica!... «Beati i pacifici» dicono le Scritture... Ma è vero solo se parliamo dell'Altro Mondo. In Questo Mondo sono invece condannati all'infelicità. Non desiderano essere martello, e questo li condanna costantemente a essere incudine, per chiunque a torto o a ragione voglia battere su di loro[15].

Se soltanto le persone riuscissero a diventar ragionevoli, delatori e giudici di tal sorta dovrebbero a ragione temere la loro collera. Perché veramente, che cosa pensate vi possa essere di più orribile, se riflettete con mente sgombra di pregiudizi, del pensare che un essere umano possa esser condannato al rogo perché non vuole infrangere il patto di fede che ha giurato di mantenere con il Dio vero? [16]

La religione non si può inculcare con la forza. Non c'è altro sentimento come la fede che non si può conservare se non con un atto di volontà

Tutta la forza vitale della vera religione consiste nell'intimo e pieno convincimento del cuore; la fede non è fede se non vi si crede...

E la natura dell'intelletto umano è tale che non può essere indotto a credere a nulla dalla forza esterna...

Nessuno nasce già membro di una chiesa... ma ognuno si aggrega di propria volontà a quella società in cui crede di aver trovato la professione di fede e il culto che è veramente accettabile a Dio.

Non v'è religione se io non la credo vera che possa esser vera o utile a me...

Credere nella verità di questo o quel precetto non dipende dalla nostra volontà [17].

L'Assoluto è un mistero al quale ci si può accostare per più di una via

Ogni chiesa si considera depositaria dell'ortodossia, mentre appare alle altre chiese erronea o eretica... La controversia che divide le varie chiese attorno alla verità delle loro dottrine e alla purezza del culto è pari da entrambe le parti: e non esiste giudice... sulla Terra la cui sentenza possa esser determinante. La decisione di tale questione appartiene soltanto al giudice supremo di tutti gli uomini...

Alla verità certo basterebbe se la si lasciasse libera per una volta almeno di dimostrarsi tale da sé...

Quegli uomini la cui dottrina è un messaggio di pace e il cui comportamento è puro e esente da biasimo dovrebbero essere trattati alla stregua dei loro simili.,. Neppure i pagani o i maomettani o gli ebrei dovrebbero essere esclusi dal godimento dei diritti civli della comunità a motivo della loro religione [18].

È oltremodo disonorevole la censura nei confronti della religione professata in altri paesi: è affar loro badare alla ragionevolezza della loro fede: e a noi basta esser saldi nella verità della nostra [19].

Mentre i Vescovi di Roma hanno stabilito il dogma dell'infallibilità e il dominio sovrano relativamente al nostro credo, le chiese riformate non solo hanno giustamente rifiutato di riconoscergli tale sovranità, ma alcune a buon diritto e giustamente si sentirono obbligate a proibire qualunque comunione con lui, e ritennero fosse giusto non prestargli la reverenza che in altro caso sarebbe stata dovuta a una chiesa tanto antica e famosa e che si sarebbe potuto tuttavia consentirle senza alcun rischio di cadere nella superstizione di pregiudizio per la propria fede [20].

Molte persone, meritevoli e investite di autorità, militanti nel partito avversario, erano abbastanza ragionevoli da render giustizia all'autore protestante che sostenne la sua tesi senza oltrepassare i limiti dell'argomento prescelto. Drélincourt è l'esempio più attinente, e Monsignor Claude un altro ancora in quanto era tenuto in grande stima nei circoli cattolico-romani. Questo smaschera il grossolano equivoco o la rozza ipocrisia di alcune persone che godono di grande credito per il fatto di essere detestate come la peste nei circoli cattolici, arminiani, anabattisti o altri. Se non avessero fatto altro ma si fossero limitate a sostenere con buone ragioni la loro tesi, non sarebbero divenute oggetto di esecrazione generale. Ma la loro condotta, le loro invettive personali, i giudizi disonesti che hanno diffuso ovunque nelle loro pubblicazioni — tutto questo è responsabile della avversione che hanno attirato su di sé [21].

[Gli zeloti] vogliono che chiunque si comporti come loro, vale a dire che abbraccino un'opinione con fermezza e lancino l'anatema contro le opinioni diverse dalle loro. Sarebbero incapaci di comprendere che si può essere autentici seguaci di un credo religioso anche se si mantiene il proprio sangue freddo quando si metta a raffronto una religione con l'altra e si conserva la più ampia correttezza nei confronti dei seguaci della dottrina eretica [22].

Per questo non ci si dovrebbe scandalizzare mai abbastanza nel vedere come le discussioni sulla Grazia producano fra gli uomini una divisione così velenosa. Ogni setta accusa l'altra di insegnare empietà e bestemmie orribili, e non pone alcun limite alla propria animosità; e tuttavia è proprio su simili dottrine che si dovrebbe praticare senza indugio alcuno una reciproca tolleranza. Che un partito sia intollerante, si potrebbe forse perdonarglielo se fosse capace di dimostrare chiaramente le proprie opinioni e fosse in grado di rispondere precisamente, categoricamente e in modo convincente alle difficoltà; ma che delle persone, costrette a dire che, come tutta soluzione, hanno da offrire soltanto dei segreti impenetrabili per la mente umana e nascosti nei tesori infiniti della incomprensibile immensità di Dio, che simili persone — dico — si atteggino fieramente, lancino il fulmine dell'anatema, benedicano, impicchino, questa è una cosa che mi sembra imperdonabile [23].

I pellegrini, pur percorrendo vie diverse
per raggiungere la meta, nella loro esplorazione
di sentieri diversi, sono compagni di viaggio
perché tendono allo stesso approdo

Tra tanti orrori possiamo citare un esempio raro ed eroico di magnanimità. Altrimenti non si può definire l'atteggiamento di una regina [Margherita di Valois, regina di Navarra, sorella di Francesco I] che concesse la propria protezione a coloro che erano perseguitati a cagione delle loro idee, pur ritenendole ella errate, non esitò a dar loro asilo per salvarli dalle fiamme del rogo su cui volevano gettarli i loro persecutori e farveli morire, a fornir loro il necessario per sopravvivere, ad alleviare con mano generosa il tedio e lo sconforto dell'esilio. Il suo comportamento è il risultato di una levatura intellettuale e di un genio morale cui è molto difficile e raro si possa giungere, in quanto implica la capacità di simpatizzare con la sofferenza anche di chi è in errore e di ammirare anche la lealtà e la coerenza con la quale essi seguivano la voce della coscienza; la capacità di render giustizia alla bontà delle loro intenzioni e allo zelo che ponevano nel seguire la verità come principio a qualunque costo. Implica il riconoscimento che, per quanto errassero nella loro concezione di fondo, avevano ragione nelle loro tesi [fondamentali], nella fedeltà alle leggi eterne e inalterabili dell'ordine — leggi che ci impongono di amare la verità e di sacrificarle l'attaccamento ai beni temporali e ai piaceri della vita. In sintesi, implica la capacità di distinguere nell'anima di una stessa e sola persona, tra l'opposizione alla verità nei suoi minimi particolari di scarso rilievo e di cui ignora l'importanza, e il suo amore per la verità come principio — amore che manifesta in modo palese con ia forza del suo attaccamento alla dottrina che ritiene esser la vera. Questa è la capacità di discernimento l'intelligenza morale e intellettuale di cui diede prova la regina di Navarra[24].

Una persona convinta della [verità degli] articoli fondamentali della fede cristiana ma che si astenga dal comunicarsi, in quanto ritenga che quest'atto significhi che si condannano le altre sette cristiane, potrebbe esser tacciata di ateismo solo a giudizio di un vecchio stolto che avesse dimenticato sia il significato delle cose sia la definizione delle parole. Quanto a me, vado oltre e arrivo a sostenere che non si può negare a un uomo quale quello che ho descritto il nome di cristiano[25].

È certo che non v'ha accusa più abusata di quella di ateismo. Innumerevoli creature dotate di un'anima gretta e meschina e altrettante di spirito malizioso avanzano questa accusa contro chiunque limiti le sue affermazioni alle grandi e sublimi verità della metafisica e alle dottrine generali dateci dalle Scritture. Essi vogliono costringere queste persone ad attaccare anche tutti gli articoli relativi a punti particolari che sono normalmente proposti alla gente migliaia e più volte. Chiunque si arrischi a

esentarsi da questa *routine* è tacciato di empietà e «ostinazione», se si deve credere a uno dei nostri dottori [di teologia][26].

L'intelletto umano è così fatto che, a prima vista, un atteggiamento di neutralità per quanto concerne il culto di Dio è ritenuto più violentemente inaccettabile dell'adorazione di falsi dèi. Quindi, quando la gente sente dire che qualcuno ha abbandonato la religione del padre senza abbracciarne un'altra, è presa da un orrore più profondo di quando venga a sapere che si è allontanato dalla vera religione per dedicarsi a una fede sbagliata[27].

IL DOVERE DI DISTRICARE L'ESSENZA DAGLI ACCIDENTI NELL'EREDITÀ RELIGIOSA DEL GENERE UMANO

Nella seconda metà del ventesimo secolo dell'era cristiana il mondo ormai dominato dall'influenza occidentale è stato colto di sorpresa da due eventi storici che, insieme, fanno sì che sia ora nostro dovere, ovviamente urgente, tentar di districare l'essenza dell'eredità religiosa del genere umano spogliandola degli apporti non-essenziali che le si sono via via incrostati nel tempo.

Da una parte, il disincanto prodottosi in Occidente nei confronti degli idoli che aveva preso a venerare nella sua età tardo-moderna lo costringe ora a tornare al passato per confrontarsi una volta ancora con la religione dei suoi avi, il cristianesimo. L'Occidente non può evitare questo riscontro, ma non può fare l'esperienza senza vedersi costretto a riesaminare il suo modo di atteggiarsi di fronte alla religione che da molto ha accantonato. Nel contempo, l'«annullamento delle distanze» che è stato possibile realizzare grazie alle invenzioni della tecnologia occidentale tardo-moderna ha messo le religioni superiori tuttora esistenti a più stretto contatto l'una con l'altra, avvicinandole più intimamente. Oggi, nel 1956, è ormai possibile prevedere la fase nella quale coloro che per eredità ancestrale aderiscono a una delle religioni ancor oggi esistenti potrebbero finalmente avere un rapporto con le altre religioni tale da poter guardare alla propria fede ancestrale filtrandola alla luce di quello che son diventate le altre nella stessa epoca: e osservandola in questa nuova luce, avrebbero l'opportunità di vederla con occhi nuovi. All'interno del mondo cristiano occidentale questo è già avvenuto, per quanto riguarda le diverse sette del cristianesimo occidentale un tempo rivali e l'un l'altra ostili. Il protestantesimo e il cattolicesimo hanno entrambi appreso qualcosa l'uno dall'altro e i singoli individui cristiani dell'Occidente — che sono stati educati alla fede secondo una delle varie chiese cristiane — hanno potuto scegliere da allora la chiesa più congeniale per loro nei successivi anni della loro vita. La svolta verificatasi nei rapporti tra cattolicesimo e protestantesimo, e la nuova possi-

bilità ora concessa ai cristiani di operare una scelta individuale, sono portenti che testimoniano quanto potrebbe accadere anche tra cristianesimo, giudaismo, Islam, zoroastrismo, induismo, buddhismo. È infatti oggi ipotizzabile che si creino le condizioni perché le religioni superiori ancor vive debbano, una volta ancora, affrontare una verifica comparativa altrettanto dura di quella che già una volta quelle stesse religioni, e le credenze che le han precedute, hanno affrontato in quei *soi-disant* imperi ecumenici che sono stati prefigurazioni della società di oggi che è letteralmente mondiale.

Quindi, nella nostra società e nel tempo che è il nostro, il compito di vagliare il grano buono buttando il loglio nell'ambito dell'eredità religiosa dell'Uomo ci è imposto dalla concomitanza delle condizioni sociali e delle condizioni spirituali: ma queste condizioni non sono uniche, e il compito non è un compito straordinario. È una necessità perenne, con la quale si devono continuamente confrontare i seguaci di ogni religione superiore. La «Riforma» non è solo quel particolare evento della storia passata che siamo usi indicare con questo nome, verificatosi nel primo capitolo della storia moderna del cristianesimo occidentale. È la sfida perenne che si presenta ad ogni momento a tutte le religioni superiori, e che nessuna di esse può ignorare neanche per un attimo se non vuole tradire la sua verità.

Nella vicenda di tutte le religioni superiori, il dovere di vagliare, è un compito che si deve assolvere perennemente, perché la loro messe storica non è composta di grano puro. Nell'eredità di ognuna delle religioni superiori cogliamo la presenza di due generi di ingredienti diversi: e sono, gli uni, precetti e verità essenziali, gli altri, pratiche e proposizioni non-essenziali.

I precetti e le verità essenziali sono validi in tutti i tempi e in tutti i luoghi, fin dove il nostro sguardo riesce a spingersi attraverso la lente scura dell'esperienza fatta dal genere umano fino ad oggi. Quando scrutiamo a fondo le testimonianze della religione dell'Uomo qual era prima che alcune delle religioni superiori avesse ancor fatto la sua epifania, scopriamo che la luce di questi precetti e di queste verità già vi risplende, sia pur incerta e tenue. E, se fosse possibile figurarci un mondo futuro in cui tutte le grandi religioni esistenti fossero estinte, ma in cui ancor sopravvivesse il genere umano, difficilmente potremmo immaginare il procedere della vita umana senza la luce di questi stessi fondamentali precetti e verità a illuminare il suo cammino e guidare i suoi passi, come nel passato. Di fatto, apparirebbe chiaro che il tesoro dei precetti e delle verità conservato nello scrigno delle religioni superiori ci apparirebbe ancor più duraturo delle stesse religioni, poiché par

quasi siano antichi quanto l'uomo, nel senso che sono comandamenti dettati dalla presenza spirituale che ci accompagna nel nostro pellegrinaggio come «di giorno una colonna di nubi» e «di notte una colonna di fuoco»[1] — senza di cui l'Umanità non sarebbe umana.

Queste ipotesi ci conducono oltre i ristretti limiti della nostra conoscenza storica: e il nostro sapere storico non ci dice neanche come la luce spirituale giunga fino a noi, o sia attinta da noi. Tuttavia, sia che la luce giunga a noi per via di scoperta, o grazie a un'intuizione, o tramite la rivelazione, e sia essa persistente o transitoria, è un dato storicamente inconfutabile che la luce splende in tutte le grandi religioni, ed è anche chiaro che è stata la luce che in loro risplende la causa che ha determinato il loro successo storico. Le religioni superiori han mantenuto legate a sé la mente e il cuore di un numero molto maggiore di persone, e molto più a lungo, di qualunque altra istituzione a noi fino ad oggi nota; la loro forza di attrazione è dovuta al lume che hanno gettato, per l'Uomo, sulla sua relazione con lo spirito presente nel misterioso universo in cui l'Uomo si trova a vivere immerso. Quando l'Uomo si rapporta a questa presenza spirituale, si vede costretto a raffrontarsi con qualcosa a lui superiore — che è, a differenza della natura umana e di tutti gli altri fenomeni, Realtà Assoluta. La Realtà Assoluta la cui esistenza l'Uomo intuisce è anche il Bene Assoluto di cui è assetato. L'uomo si scopre nella necessità, non solo di intuire l'Assoluto, ma di essere in comunione e in armonia con l'Assoluto. Perché questa è l'unica condizione ove egli si senta in pace in questo mondo nel quale si trova ad esistere.

È questa «la luce vera che illumina ogni uomo che viene a questo mondo»[2]: e ve lo indirizzano le religioni superiori. Le religioni superiori sono però anche istituzioni storiche: istituzioni storiche che sono passate attraverso Spazio e Tempo, nelle quali categorie, ad ogni punto nello spazio e momento nel tempo, gli è toccato di scontrarsi con le circostanze locali e temporali della vita umana. Così come le religioni superiori hanno esercitato un'influenza sulle religioni precedenti, e reciprocamente l'una sull'altra, e sulle civiltà mondane, a loro volta hanno subito l'influsso delle civiltà di questa terra, l'una dell'altra reciprocamente, e quello delle religioni pre-esistenti; questi molteplici influssi han lasciato il segno su di loro negli elementi accessori via via aggiuntisi all'essenza. Questo è qualcosa che possiamo verificare, perché lo storico può seguire a ritroso le tracce di queste aggiunte fino alle origini e può altresì dimostrare, in molti casi, che queste origini sono estranee al nucleo essenziale di verità e precetti incastonato

nella religione superiore presa in esame. Lo storico può dimostrare che gli elementi accessori si sono incrostati attorno al nucleo della religione, nel corso della sua storia, quale conseguenza degli accidenti storici.

Queste aggiunte accidentali sono il prezzo che l'essenza della religione, universalmente ed eternamente valida, deve pagare per comunicare il suo messaggio agli uomini che vivono in una data società in quella particolare fase della sua storia. È possibile esprimere questo concetto nel linguaggio della tradizione cristiana dicendo che il prezzo della redenzione è che Dio si faccia carne. O possiamo invece esprimere lo stesso concetto nel linguaggio comune del ventesimo secolo, e suonerebbe allora così: se la voce dell'eterno non è «sintonizzata» con l'apparecchio ricevente del suo pubblico attuale, il suo messaggio non verrà recepito. Ma, per essere recepito, il messaggio è di necessità in qualche misura snaturato dalla traduzione di ciò che è permanente e universale nella terminologia di qualcosa che permanente e universale non è, e sarà quindi snaturato almeno in senso negativo, dato che il messaggio è spiritualmente infinito. Se l'essenza di una religione superiore non si compromette con le circostanze locali e temporali nello sforzo di «sintonizzarsi» con esse, non raggiungerà mai alcun uditorio; questo perché, in ogni società umana, ai precetti e alle verità permanenti e universali si sovrappone uno di quei modelli della cultura di quel luogo e di quel tempo, quelli appunto con i quali Adamo ed Eva hanno ricoperto la loro nudità fin da quando per la prima volta assaggiarono il frutto dell'Albero della Conoscenza. D'altro canto, se una religione superiore non può o non vuole cambiare la sua lunghezza d'onda in sintonia con il mutare della corrente della storia, quando si trovi a operare in un nuovo teatro di vita sociale diverso nel luogo e nel tempo, l'adattamento a una società ormai superata cui non è disposta a rinunciare la porrà sempre più in disaccordo con l'ambiente sociale del momento, ancora più in disaccordo che se si fosse presentata senza alcun accessorio.

Esempio tipico è il modo come è stato trasmesso il cristianesimo, rivestito del suo addobbo occidentale, ai cristiani e ai non-cristiani non appartenenti all'Occidente nell'Età moderna, quando i missionari cristiani provenienti dall'Occidente sono sbarcati su tutti i lidi di tutti gli oceani. Il problema è questo: se dovessero i missionari dell'Occidente spogliare il cristianesimo della veste occidentale, locale e temporale, e rivestirlo con l'abito ancestrale del popolo cui intendevano predicarlo; oppure se invece dovessero presentare il cristianesimo come uno dei parafernali della loro civiltà

tradizionale — di fatto come la religione tribale dell'uomo dell'Occidente. Questo problema diede origine, nel diciassettesimo secolo, a una controversia tra la Compagnia di Gesù e gli ordini domenicano e francescano. I gesuiti nelle terre di missione si sono sforzati di spogliare il cristianesimo degli accessori occidentali per esser sicuri che l'uditorio non cristiano al quale volevano rivolgere il loro messaggio non trovasse impedimento all'accettazione dell'essenza del cristianesimo a causa della necessità di accogliere, insieme con la dottrina, gli elementi contingenti e locali ad essa associati. Nella secentesca «questione dei riti» la Compagnia di Gesù patì una sconfitta: ma l'esperienza fatta nei successivi 250 anni ha dimostrato in modo sempre più inequivocabile che la scelta dei gesuiti era giusta quanto era coraggiosa la loro risolutezza nel passare al vaglio la tradizione liberandola del troppo e del vano.

Se i missionari gesuiti agirono con abilità e coraggio non comuni nel tentar di discernere l'essenza del cristianesimo dalle scorie accumulatesi in Occidente, il Vaticano non agì però in modo né ottenebrato né dispotico quando decise di schierarsi a favore dei meno audaci tra i predicatori delle due diverse politiche nel corso della controversia che travagliò allora i missionari cattolici del cristianesimo occidentale. Il Vaticano si mosse seguendo il metodo classico delle autorità ecclesiastiche: la distinzione tra essenza e accidenti, nell'ambito della religione, è infatti una di quelle che le autorità ecclesiastiche sono riluttanti ad ammettere, sempre e ovunque.

L'atteggiamento assunto dalla Chiesa ha avuto disastrose conseguenze per il fatto che è in se stesso un atteggiamento erroneo. E non si può sperare di riuscire a correggerlo, se non diagnostichiamo le cause che ne sono alla radice: ma la causa non è oscura. Il male non ha nulla a che vedere con la religione in se stessa, e non è un male peculiare delle istituzioni religiose di cui siano responsabili le autorità ecclesiastiche. È una manifestazione del peccato originale, e peccato originale non è che un altro nome per designare l'ego-centrismo. Il peccato originale è, sempre e ovunque, in attesa della possibilità di riaffermarsi, e una magnifica occasione gli è offerta dall'incapacità dell'Uomo di fare a meno delle istituzioni.

Le istituzioni, come abbiamo visto[3], permettono all'uomo di soddisfare le sue esigenze sociali cui non gli è possibile ottemperare nell'ambito ristretto dei rapporti personali diretti che l'individuo riesce a intrattenere. Nondimeno, la tragica esperienza della storia umana dimostra che le possibilità offerte all'uomo dalla invenzione delle istituzioni sono state da lui pagate a caro prezzo. Il costo che si paga per il vantaggio in termini quantitativi si rivela

una perdita sul terreno della qualità: se, infatti, i rapporti istituzionali son di gran lunga vincenti sulle relazioni private per quanto riguarda il numero di anime che riescono ad avvicinare, tutte le esperienze umane testimoniano che le relazioni istituzionali, neanche nel migliore dei casi, possono reggere il paragone per quanto concerne la qualità spirituale del rapporto con le relazioni interpersonali private. L'equivoco insito in tutti e due i tipi di relazione si può attribuire a un'identica causa, l'innato ego-centrismo della natura umana; ma, mentre l'anima che si arrende al «nos-ismo» può ingannare se stessa fino a illudersi che l'ego-centrismo espresso nella prima persona plurale venga a significare «altru-ismo», per l'anima che si abbandoni all'«ego-ismo» non è altrettanto facile persuadersi che il suo ego-centrismo coniugato alla prima persona singolare non sia un peccato.

Il male che in genere caratterizza qualunque istituzione è il fatto che le persone che in essa si identificano sono propense a idoleggiarla. Il vero obiettivo di una istituzione umana è semplicemente quello di servire come strumento atto a promuovere il benessere degli esseri umani. In verità, l'istituzione non è un bene sacrosanto ma un bene «d'uso»: eppure nel cuore dei suoi devoti finisce col diventare il fine essa stessa, al quale si subordina, se non addirittura si sacrifica, il benessere degli esseri umani, se il sacrificio è necessario alla sopravvivenza dell'istituzione. Gli amministratori responsabili di una istituzione sono particolarmente inclini a cadere nell'errore morale di credere che il loro dovere fondamentale sia quello di salvaguardare l'esistenza dell'istituzione della quale sono i garanti. Le autorità ecclesiastiche sono in questo senso grandi peccatori, anche se gli uomini di chiesa come individui non sono in genere persone eccezionalmente dedite al peccato. La maggior parte di loro non scade sotto il livello medio della malvagità umana, ma se ne leva molto al di sopra. La ragione per la quale sono andati tanto oltre nel cedere alla tentazione di confondere i mezzi con i fini va ricercata non nel loro carattere, ma nel compito loro affidato. Le chiese sono fra le istituzioni quelle che finora hanno avuto vita più lunga e più ampia diffusione; e il loro inconsueto successo come istituzioni ha fatto sì che l'aspetto istituzionale apparisse insolitamente importante agli occhi dei loro ministri ufficiali.

Il vero obiettivo di una religione è quello di irraggiare i precetti e le verità spirituali che ne sono l'essenza in tutte le anime che il suo messaggio riesce a raggiungere affinché ogni anima possa esser messa nella condizione di adempiere la autentica missione dell'uomo. E il fine vero dell'uomo è glorificare Dio e godere della

Sua beatitudine per sempre: se le autorità ecclesiastiche si decidessero a dare la prevalenza a questo vero obiettivo della religione nella scelta della loro linea di azione, dovrebbero costantemente re-sintonizzare il messaggio invariabile che è la loro essenza su differenti lunghezze d'onda al fine di renderlo accessibile ad ascoltatori diversi. Esse tendono, invece, a considerare loro scopo precipuo la salvaguardia della loro Chiesa e questa considerazione li induce a sostenere la necessità che la loro eredità religiosa sia trattata come un tutto indivisibile, di cui si debbano accettare le successive incrostazioni accidentali come non meno sacrosante dell'essenza. Le autorità sono spinte a mantenere questa linea di azione, perché tormentate da due timori. Il timore di angustiare e alienarsi i fratelli più fragili[4] e il timore che, se mai ammettessero che uno degli elementi che compongono il retaggio della loro religione è un accessorio locale e temporale, quindi scartabile, si troverebbero nell'impossibilità di tracciare la linea di demarcazione o porre un limite in nessun altro punto, col rischio che venga intaccata la stessa essenza profonda della religione.

Un atteggiamento di questo genere non solo è sbagliato: è dovuto anche a un errore di calcolo psicologico e di calcolo politico. Psicologico, perché implicitamente sottintende che l'essenza della religione, l'essenza che le autorità ecclesiastiche sono impegnate a salvaguardare, non ha la forza di tenere avvinto il cuore e la mente se la si spogli delle acquisizioni accidentali e della copertura istituzionale. Per quanto riguarda l'arte di governo l'erroneità di questa linea è stata ripetutamente dimostrata alla prova dai fatti. La riluttanza a discriminare che anima le autorità non ha sortito l'effetto di costringere i membri meno deboli del loro gregge a rassegnarsi alle aggiunte divenute inaccettabili al fine di salvare l'essenza. Questo stratagemma, che nel linguaggio parlamentare si chiama «politica dello struzzo» è un tentativo di coercizione; e la coercizione quasi sempre alla lunga fallisce lo scopo. È un tentativo che si condanna al fallimento quando viene applicato sul piano politico ed economico; e nell'ambito spirituale è *a fortiori* auto-distruttivo. Il gregge che i suoi pastori dicono non possa beneficiare di ciò che intuisce essere l'essenza della religione che li accomuna, la sua e la loro, se non a prezzo di accettare quelli che sente come orpelli non-essenziali, in quanto anacronistici o esotici, prima o poi, rifiuterà questi elementi non-essenziali anche a costo di rinunciare all'essenza. Perché il gregge sentirà che non può in verità trar beneficio dall'essenza, se si macchierà della colpa di essere ipocrita e insincero nel suo atteggiamento nei confronti degli elementi accessori. La storia della chiesa cristiana occidentale ben si

addice a illustrare sia la nèmesi che colpisce la politica ecclesiastica ispirata al «totalitarismo» sia la mercede che ottiene la politica ispirata al discernimento che ne rappresenta l'antitesi.

In occasione del Concilio di Firenze (tenutosi negli anni di grazia 1438-39) — che fu indetto con l'obiettivo di negoziare un accordo tra le chiese ortodosse orientali e la Santa Sede Apostolica Romana — i negoziatori rappresentanti della Chiesa d'Occidente arditamente tracciarono una distinzione degna di uomini di Stato. Pretesero, infatti, quali condizioni all'unione, la concordanza sulla dottrina con la Chiesa occidentale e l'accettazione della supremazia come Chiesa della Sede Romana: e su queste due condizioni non cedettero. Ma nello stesso tempo si mostrarono pronti a concedere, alle chiese ortodosse disposte ad accettare tali condizioni, la più ampia libertà di scelta tra i riti. Previa l'accettazione di principio, sarebbero state esse libere di decidere se mantenere la liturgia tradizionale, di celebrare i riti secondo la loro liturgia, di conservare i costumi tradizionali e le pratiche ancestrali — come, ad esempio, quella che consente ai sacerdoti di sposarsi. Questa politica ispirata a un criterio discriminatorio non raggiunse gli obiettivi che immediatamente si proponeva. Sul momento, i seguaci delle chiese ortodosse orientali sconfessarono la firma apposta agli accordi dai loro rappresentanti, e le popolazioni di cultura greca optarono per la soggezione politica all'impero ottomano, che ai loro occhi appariva come male minore rispetto alla sottomissione ecclesiale alla Sede Romana. Ma l'insuccesso immediato non indusse il Vaticano a revocare i termini di un'eventuale unificazione quali erano esposti nella sua offerta presentata al concilio del 1438-39: e, durante i cinque secoli trascorsi da quella data, il risultato di questa politica illuminata e liberale è stato la riconciliazione con Roma di un gran numero di chiese uniate, ripescate, non soltanto dalla cristianità ortodossa orientale, ma anche dalle comunioni di credo monoteletita, monofisita, nestoriano.

Questo episodio della storia della Chiesa è significativo perché in questo caso le concessioni che si rivelarono fruttuose non erano lungimiranti. A Firenze nell'anno di grazia 1439, la Chiesa romana andava tracciando la propria linea di condotta, non tanto per segnare il limite tra l'essenza del cristianesimo e le aggiunte successive inessenziali, quanto semplicemente tra taluni elementi non-essenziali e altri. La supremazia ecclesiale della Chiesa romana è un dato non-essenziale agli occhi dei cristiani che non si riconoscono nel cattolicesimo romano: e, al pari di questo, agli occhi di molti, non-essenziale appare gran parte del contenuto tradizionale della dottrina cristiana. Quindi, nell'operare la sua disse-

zione, la Chiesa romana non arrivò a toccare il fondo. Eppure, anche questa minima cernita è riuscita infine a conciliare alla Chiesa romana un numero considerevole di dissenzienti.

È ben triste constatare la profonda differenza tra l'atteggiamento di misurato liberalismo adottato dalla Chiesa romana nei confronti delle chiese cristiane non-occidentali nel quindicesimo secolo e l'intransigenza di stampo «totalitario» dimostrata da quella stessa Chiesa romana, e anche dalla maggioranza delle chiese protestanti occidentali, durante l'ultimo quarto di millennio, nella lotta che hanno ingaggiato con la scienza sperimentale inaugurata dall'occidente tardo-moderno. In questo conflitto, la maggioranza delle tesi contestate non aveva a che fare con l'essenza del cristianesimo più delle posizioni su cui si cedette nel 1439: si trattava in quasi tutti i casi di aggiunte occasionali che appesantivano il cristianesimo occidentale nel diciassettesimo secolo, quando ebbe inizio il movimento scientifico. Le conseguenze sono state tragiche. Perché la tragedia per l'Occidente tardo-moderno è stato il distacco, che da ciò è conseguito, di molti degli spiriti innovatori del pensiero occidentale dalla tradizione ancestrale dell'Occidente. E quando, nel ventesimo secolo, gli ideali ispiratori del modo di vivere occidentale si sono scontrati con la sfida loro lanciata dal comunismo, lo scisma che aveva da tempo spaccato l'anima dell'Occidente si è rivelato come la sua più grave debolezza spirituale: e la responsabilità di cui le autorità ecclesiastiche portano il peso per questo funesto esito spirituale è forse maggiore di quella che grava sul cuore degli agnostici e degli atei.

La responsabilità delle autorità preposte al governo della Chiesa è probabilmente più grave, perché è suo il dovere di vagliare e spazzar via le incrostazioni che costantemente si attaccano al nucleo originario della religione, cumulandosi.

Come già abbiamo osservato, è necessario che l'essenza permanente e universale sia tradotta — sempre e ovunque — nel linguaggio di quel tempo e di quel luogo perché possa essere accessibile agli esseri umani che vivono qui e ora, con le loro particolari prerogative ed esigenze. Ma mai dovremmo dimenticare che ogni traduzione di questo genere è di necessità in qualche misura un travisamento e perciò non può essere che contingente e provvisoria[5]. Lo scotto da pagare, se si trascura il compito perpetuo e urgente di evitare l'equivoco, individuando e scartando gli errori di traduzione dovuti al momento, è l'offuscarsi della luce irradiata dalla verità profonda della religione per l'intervento dell'opaca pellicola delle successive acquisizioni che la spengono agli occhi dell'anima umana.

Questo accade perché la traduzione nel linguaggio di uno specifico ambiente sociale fa sì che l'essenza di quella religione risulti incomprensibile quando la si predichi in un ambito diverso la cui madrelingua sia un altro linguaggio locale. La questione è ben chiaramente illustrata nell'uso letterale della lingua come strumento per trasmettere il messaggio religioso. Un esempio. Mentre nel primo secolo dell'era cristiana la diffusione dei libri del Nuovo Testamento nella versione in *koinē* attica — il «greco comune» del tempo — assicurò loro il successo fra lettori che vivevano in paesi lontani dalla Palestina come la Britannia, da una parte, l'India, dall'altra, nel mondo occidentale del ventesimo secolo l'espressione «per me questo è greco» equivale a dire, non già che lo capisca, bensì che è cosa per me inintelligibile. Proprio lo stesso identico mezzo di comunicazione che era stato allora lo strumento conduttivo per eccellenza, è diventato ora nel nostro mondo il mezzo per eccellenza non-conduttivo. Se vogliamo esprimere lo stesso concetto col linguaggio dei mezzi di comunicazione visivi, delle immagini, possiamo dire che «gli occhiali di un uomo sono lo schermo alla visione di un altro».

Quindi il compito di vagliare il loglio dal grano ci si pone perennemente: e questa operazione è sempre tanto ardita quanto indispensabile. È ardita, perché induce molto spesso le autorità ecclesiastiche a eludere il loro compito. È certo che qualunque retaggio religioso, in tutti i momenti della sua storia, è composto inevitabilmente di elementi essenziali e di aggiunte contingenti diverse l'una dall'altra per quanto concerne la natura, il valore, il trattamento che dovrebbero ricevere dai seguaci di quella fede. È però anche probabile che si riveli notevolmente difficile operare la dissezione di un corpo così composito in un modo tanto preciso e accurato che permetta di distinguere con corretta approssimazione le escrescenze, inutili — dall'essenza, che è fondamentale.

Il teologo che si accinga a questo compito, si trova in una condizione difficile, costretto a misurarsi con la difficoltà con la quale si confrontano anche l'astronomo e lo storico. L'uomo che osserva non è mai in una posizione che gli permetta di fare le sue osservazioni da un punto fisso, stabile, situato al di fuori dell'oggetto che sta osservando. L'astronomo, che si sforza di scrutare e comprendere il cosmo stellare, è costretto a fare questo suo lavoro intellettuale, non fermo ma montando in sella: in quanto si trova tutto il tempo a cavalcare alla velocità imposta dal suo essere in groppa a uno dei pianeti rotanti attorno alla stella che a sua volta viaggia nella sua galassia, la quale è a sua volta parte dei fenomeni che si è proposto di studiare. Lo storico, anch'egli, sta viaggiando lungo

il corso inferiore della corrente temporale del fiume della storia umana del cui corso superiore sta cercando di disegnare la mappa: e il suo muoversi fa sì che qualsiasi punto sul quale si focalizzi la sua attenzione assuma, mentre lo sta osservando, una successione caleidoscopica di svariate apparenze. In realtà, lo storico non passa attraverso le mutevoli sfaccettature che corrispondono a questa carrellata di immagini: ma il corso inferiore del fiume che sta percorrendo nel suo andare ondeggia e muta di continuo come costantemente varia la corrente nel suo fluire, avvicendandosi ora nel turbinio di un moto più rapido ora placata in un più lento ritmo, e a ogni suo volgere il corso superiore del fiume si presenta agli occhi dello storico in una prospettiva nuova e diversa. Il teologo si trova a operare in una condizione analoga quando tenta di discernere le acquisizioni non essenziali che si sono incrostate all'essenza della tradizione religiosa che è il suo credo. Nel tradurre l'essenza della religione nei vari volgari, di necessità transitori, succedutisi nel tempo passato e varianti a seconda dei luoghi ove il credo ha diffusione, non deve mai dimenticare che il tempo presente e il luogo attuale in cui egli si trova — e che sono la sua base di appoggio cui non gli è dato sfuggire — ineluttabile — lo costringono nel contempo a compiere una traduzione mistificata del tempo e del luogo che gli sono propri. Evitare questo rischio del travisamento è per lui sempre più difficile di quanto non lo sia stato per i suoi predecessori.

Un'altra difficoltà con cui il teologo deve misurarsi deriva dall'ambivalenza del carattere e della funzione delle incrostazioni che si propone di scrostare dall'essenza alla quale aderiscono: abbiamo, infatti, già notato che un'aggiunta che per noi è un paraocchi che scherma la visione luminosa può per altri esser proprio la lente che gliela filtra. Inoltre, la trasformazione che muta la lente in uno schermo di rado è una mutazione improvvisa. Di norma, si tratta di una metamorfosi graduale — tanto graduale che può parere arbitrario tentar di identificare il punto-momento in cui si è prodotto il cambiamento. Anche per questo, il lavoro di distinguere le successive aggiunte contingenti dall'essenza è estremamente delicato.

Il lavoro di cernita che il teologo va compiendo è dunque ancor più rischioso di quello che compie chi peli una cipolla o si applichi a restaurare un quadro. Si può pelare una cipolla fino a non ritrovarsi tra le mani neanche il nucleo: e si può ripulire un quadro dalle incrostazioni — togliendo via via dalla tavola le successive mani di vernice e i vari strati di colori diversi — fino a che, stupiti e sconvolti, si scopra di non aver più nulla davanti a sé tranne la

nuda tela. Certo, non son molte le probabilità che nel compiere una di queste operazioni si giunga a risultati tanto disastrosi: è vero, però, che in ogni caso e a ogni fase del lavoro, si pulisce e si pela con gran rischio e pericolo. Ma è anche vero che, se per tema del rischio, ci si trattenga dal pelare una cipolla, mai accadrà che la si mangi e, se si decide di astenersi dal pericoloso lavoro che comporta ripulire un quadro, mai ci sarà possibile mostrare ad occhio umano, sia il vostro sia quello di un altro essere vivente, l'opera dell'antico maestro come un giorno lontano egli la dipinse, rivelando il capolavoro celato dalle sovrapposizioni successive.

Data la difficoltà insita nel lavoro della ricerca intellettuale, è temerario rimproverare alle autorità ecclesiastiche la loro riluttanza a compierlo. Quindi vanno certo riconosciute delle attenuanti che sono d'obbligo: e il risarcimento più giusto che il severo censore possa offrire sarà di sottoporre a prova la sua tesi mettendosi a repentaglio nell'ardito tentativo di discernere le acquisizioni superflue dall'essenza tramite l'analisi delle principali religioni superiori esistenti ai suoi giorni. Gli errori nei quali il censore inevitabilmente cadrà forniranno ai teologi l'opportunità di sostenere, se così vogliono, che, in un ambito come questo della religione, è meglio non esporsi a rischi.

Nel ventesimo secolo esistono almeno sette religioni superiori che chi si assume il compito di tentare un'analisi è tenuto a vagliare, se ammette che lo *hīnayāna* ha oggi ormai completato, così com'era avvenuto al *mahāyāna*, la sua metamorfosi da filosofia, quale originariamente era, a religione. Ci sono oggi tre religioni di origine buddhaica: lo *hīnayāna*, il filone del buddhismo vivo a Ceylon e nel Sud-Est asiatico; il *mahāyāna*, la scuola buddhista praticata nell'Asia orientale, in Tibet, in Mongolia; l'induismo post-buddhaico che ha i suoi seguaci in India. Tre religioni di ceppo giudaico: ebraismo, cristianesimo, Islam. E ancor sopravvive la chiesa ispirata alla predicazione di Zoroastro nella diaspora parsica che vive nella Persia sud-orientale e nell'India occidentale — una religione decisamente giudaica nello spirito e nella concezione quale che sia stata la sua relazione storica con il giudaismo, da una parte, e con l'induismo post-buddhaico dall'altra. È dunque nostro rischioso compito esaminare queste sette religioni nel tentativo in primo luogo di identificare l'essenza delle religioni superiori oggi esistenti e, quindi, per liberarle delle incrostazioni inessenziali che aderiscono oggi alla loro essenza.

Cominciamo col vedere quali sono le verità e i precetti essenziali che tutte e sette analogamente predicano.

Tutte le religioni superiori sono concordi nel sostenere che i fe-

nomeni dei quali abbiamo coscienza non si spiegano da sé. Questi fenomeni sono di necessità solo un frammento — quello che appare al nostro occhio — di un universo di cui il resto ci rimane oscuro: la chiave che apre la spiegazione del tutto è nascosta nella parte a noi celata, che non percepiamo e non comprendiamo. Quindi, l'universo nel quale ci troviamo immersi a vivere ci sfugge, è un universo di mistero.

In questo universo misterioso, c'è un'unica cosa di cui l'uomo può sentirsi certo: l'unica certezza è il fatto che l'uomo non è sicuramente la presenza spirituale più grande nell'universo. L'uomo coglie solo parzialmente l'universo, può controllarlo solo in minima parte, lo scalfisce appena: ed è assolutamente evidente che non è stato lui a porlo in essere. La sua presenza nell'universo è per l'uomo un *fait accompli*, che si è già compiuto prima di lui, e non si verificato grazie a una sua scelta o una sua azione, non con un atto deciso da lui.

Nell'universo è presente qualcosa che è spiritualmente superiore all'uomo. E non la contiene uno dei vari fenomeni né è contenuta da tutti i fenomeni nel loro insieme.

Nella vita umana, la conoscenza non è fine a se stessa, non il fine in sé, ma uno strumento all'azione. La conoscenza della verità ha valore solo in quanto serve da guida all'azione e l'azione conduca allo scopo ultimo degli sforzi che l'uomo compie. Ad esempio, i filosofi indiani vissuti prima del buddha colsero la verità esprimendola nella formula «Tu sei Quello»: in Sé umano è in certo senso identico alla Realtà Assoluta, ma il senso in cui questa conoscenza intuitiva è vera può essere scoperto solo tramite l'atto. L'affermazione, «Tu sei quello» non è in verità una mera affermazione, ma un invito perché *tu* faccia di *te* quello che sai che *tu* puoi essere. Nell'indicativo è implicito l'imperativo. L'intuizione della verità è indicazione di un fine.

E il fine dell'uomo è quello di cercare la comunione con la presenza che sta dietro e oltre i fenomeni: e di cercarla prefiggendosi lo scopo di mettere il suo Io in armonia con la realtà assoluta dello Spirito.

Il «Sé» umano non può porsi in armonia con l'«Assoluto» se non si libera del suo innato ego-centrismo. È questo il compito più difficile che l'uomo possa proporsi: ma se un io riesce a compiere questa liberazione del suo sé dall'ego, la ricompensa sarà più che proporzionata, molto superiore alla sia pur grande fatica e pena che gli è costata la lotta interiore. Nello sforzo di evadere dall'egocentrismo, l'io si sentirà come stesse perdendo la sua vita: ma, se riuscirà a portare a compimento quest'atto di autosacrificio, sco-

prirà che è vero invece che ha salvato se stesso, perché avrà dato alla sua vita un nuovo centro, e il nuovo centro è la Realtà Assoluta, la presenza spirituale oltre i fenomeni.

Fino a questo punto, tutte e sette le religioni superiori parlano all'unisono. Ma qui ci si presentano le divergenze che consistono nella diversa interpretazione proposta dalla visione dello *hīnayāna*, e che vede coincidere invece le visioni delle altre sei religioni per quanto concerne il modo di intendere la natura dell'assoluto. Tutte e sette concordano nel sostenere che la Realtà Assoluta è impersonale: per il buddhismo, è *nirvāṇa*; per l'induismo, *brāhman*; per i seguaci di Zoroastro, gli attributi astratti di Ahūra-Mazdah; per le religioni giudaiche, l'esperienza mistica. Ma sei delle sette — vale a dire tutte tranne lo *hīnayāna* — concordano anche su un altro punto nel sostenere che la Realtà Assoluta si presenta anche in aspetto di persona. Secondo la concezione di queste sei tra le religioni superiori, la Realtà Assoluta ha una connotazione personale nello stesso senso nel quale è persona un io che è un sé umano: in questa manifestazione del loro Sé, gli io-esseri umani entrano in un rapporto di relazione o di scontro con un *quid* che può esser descritto, senza che venga travisato, con gli stessi termini che essi usano per descrivere i rapporti che intrattengono l'uno con l'altro, tra simili. Sulla base di questo assunto, il buddhismo di scuola *mahāyānā* si scinde dal buddhismo seguace dello *hīnayāna* e concorda invece nella pratica con le altre cinque religioni, sebbene a livello teoretico non si distacchi dall'interpretazione *hīnayāna*[6]. In teoria i *bodhisattva* non sono incarnazioni in una persona dell'Assoluto: sono dei Sé, degli individui fenomenici ed effimeri che son giunti al culmine di attingere l'armonia con l'Assoluto grazie all'estinzione del se stesso in cui consiste il loro io e dipende dunque da loro la decisione se compiere il passo ultimo e definitivo. I *bodhisattva* sono dunque divinità potenziali che vivono nella vita concreta affini agli dèi o a dio, tramite i quali la Realtà Assoluta rivela se stessa sulla nostra terra nel Suo aspetto personale o incarnandoSi, secondo la concezione delle altre cinque religioni.

Il consentimento di queste cinque religioni tra loro e con il *mahāyāna*, e il contrasto che invece le distingue dallo *hīnayāna* nel suo sostenere che la più alta, superiore, presenza spirituale che si riveli all'uomo si presenti come persona, è un legame che costituisce un'unità fra loro che trascende le differenze tra le loro diverse concezioni riguardo quale debba essere l'aspetto personale di Essa Realtà. Per il *mahāyāna* l'aspetto personale della presenza sovrumana, che si manifesta incarnato nel *bodhisattva*, è plurimo; per

l'induismo e il cristianesimo, è trino; secondo la concezione di Zoroastro, dell'Islam, del giudaismo, è uno. Sono differenze di notevole importanza. Ma non sono forse tanto significanti quanto il punto di accordo che distingue queste sei religioni dalla dottrina dello *hīnayāna*. Le accomuna un concetto di fondo, la credenza che la Realtà Assoluta si manifesti all'uomo nel suo aspetto personale, e questa credenza non solo è a fondamento del discorso teorico, ma guida la loro azione. Questa idea determina l'interpretazione della realtà che le porta a indicar tutte come supremo comandamento al Sé quello di lottare con tutte le sue forze per liberarsi del suo innato ego-centrismo. Lo *hīnayāna* interpreta questo stesso comandamento come invito all'auto-estinzione[7]; secondo le altre sei religioni, il raggiungimento dell'armonia con l'Assoluto non significa l'estinzione del proprio Sé tramite l'ascesi esclusiva del proprio Io esistente sulla terra, ma un nuovo modo di orientarsi dell'Io con l'aiuto di Dio o del *bodhisattva*. Significa spostare il centro di devozione (da parte dell'Io) dal Sé al *bodhisattva*, o all'Assoluta Realtà nel Suo aspetto personale, nel quale Essa manifesta Se stessa quale Dio. Secondo le sei religioni superiori, il fine implicito nella intuizione dei filosofi indiani pre-buddhaici che suona «Tu sei Quello» si attinge nella comunione del Sé-umano con il Sé-divino. Secondo questa visione, le singole entità umane realizzano la loro potenziale identità con l'Assoluto, non dissolvendosi ma facendo propria la volontà di Dio[8].

Questa concezione dell'universo inteso come unione di singoli Sé solleva molti problemi, relativi al modo come intendere bene-male, giusto-e-ingiusto, se è vero che due degli attributi del Sé quali si manifestano nei nostri Io individuali di uomini sono coscienza e volontà. Se crediamo che l'Io dell'Uomo quale si manifesta in ogni Io individuale sia cosciente della differenza tra bene e male, e sia libero di scegliere di fronte all'alternativa tra fare il bene e fare il male, dobbiamo inferirne che le stesse facoltà siano attributo della Realtà Assoluta nel suo aspetto personale, quello in cui è un Sé nello stesso senso in cui lo è un essere umano. In Dio, però, la coscienza e la volontà che ci sono familiari quali si manifestano nell'uomo sono misteri oltre la possibilità della comprensione umana. Poiché Dio è l'Assoluto, la Sua coscienza deve di necessità essere onnisciente e la Sua volontà onnipotente. Ma questa affermazione equivale a dire che Dio onnipotente è necessariamente l'autore e il responsabile di tutto il male, come lo è di tutto il bene, ed è l'ideatore di tutto quello che è ingiusto come lo è di tutto ciò che è giusto: ma queste conclusioni cui inevitabilmente si giunge sono incompatibili con la fede nella bontà della natura divi-

na e nel libero arbitrio dell'uomo. Per converso, queste due credenze sembrano apparentemente incompatibili con la fede nell'onnipotenza divina. È infatti senza dubbio alcuno vero che, nel frammento di universo offerto alla conoscenza umana, il male esiste e gli esseri umani fanno il male e agiscono per il male: se Dio è buono, questo accidente del male sulla terra e il peccato dell'uomo accadono dunque necessariamente a dispetto della volontà di Dio e si compiono di necessità a sfida del Suo volere.

È questo il mistero con cui si devono confrontare le sei religioni che concordano nel sostenere che la Realtà Assoluta si manifesta all'uomo in sembianza di persona. E dunque tentano tutte, ognuna a suo modo, di trovare una spiegazione: in questa angosciosa ricerca, l'induismo si discosta dalle altre, con una sua concezione divergente. L'induismo tenta di sostenere l'onnipotenza di Dio col vedere in Lui l'Autore così del male come del bene, responsabile insieme dell'errore e del giusto. Šivā, delle tre persone della trinità indù, è il dio malefico, mentre Brahmā[9] è «al di là del Bene e del Male». Il *mahāyāna*, la religione predicata da Zoroastro, le tre religioni giudaiche cercano di sostenere la fede nella bontà divina identificando il primario agente del male, e responsabile del peccato, nel demonio, il diavolo che non è Dio e non è un'entità di pari valenza di Dio — ma che, a dispetto del fatto di essere una creatura inferiore a Dio e da Dio creata, ottiene da Dio il permesso di opporsi a Lui e di sfidare temporaneamente la Sua volontà. Nella concezione cristiana della Trinità, tutte e tre le persone sono parimenti benefiche: e, se Višnu quale è concepita dall'induismo, ha la sua controparte in Dio il Figlio, Šiva ha la sua antitesi in Dio lo Spirito Santo. Tuttavia, nel suo tentativo di escludere la responsabilità del male dalla divinità, il cristianesimo non riesce a bandire il male dall'universo e non può sollevare Dio dalla responsabilità dell'azione malefica del diavolo, o quanto meno di aver consentito l'esistenza di Satana. Delle cinque religioni che demandano a Satana la spiegazione del mistero, quella predicata da Zoroastro è forse la più drastica nella sua ammissione della difficoltà di conciliare la fede nell'esistenza del diavolo con la fede nell'onnipotenza di Dio. Ma la risposta di Zoroastro all'enigma che ci tormenta non è in verità convincente per l'intelletto, mentre la risposta che l'induismo fornisce allo stesso mistero ripugna al nostro cuore. E purtuttavia l'uomo non può attingere la visione dell'Assoluto in termini di persona senza sentire che Dio è buono e senza sapere che Dio è infallibile: l'impossibilità per noi uomini di conciliare le due intuizioni, quella del cuore e della

mente indica non che la contraddizione sia intrinseca alla natura di Dio ma che esiste un limite alla capacità di comprensione dell'uomo.

Le cinque religioni che rivendicano la bontà di Dio o la bontà dei *bodhisattva* fanno anche il massimo sforzo per sostenere che l'atteggiarsi di Dio o del *bodhisattva* nei confronti degli esseri umani non è un atteggiamento di indifferenza né un atteggiamento malefico.

In virtù della Sua bontà, Dio — o il *bodhisattva* — è sollecito nei confronti degli esseri umani, li ama, li aiuta. Nella concezione giudaica, Dio «si compiace della misericordia»[10]. Nella visione islamica, «Egli è il misericordioso, che sente compassione per loro». Com'è concepito da Zoroastro e i suoi fedeli, Egli è il signore e campione delle schiere del bene nell'eterna lotta tra Bene e Male. Questa visione dell'atteggiarsi di Dio nei confronti dell'uomo è la stessa che — insieme con il giudaismo, l'Islam, la dottrina predicata da Zoroastro — condividono il cristianesimo e il *mahāyāna*, ma, almeno agli occhi di un osservatore educato nella tradizione cristiana, il cristianesimo e il *mahāyāna* hanno messo in luce qualcosa di più della natura e dell'azione di Dio che forse è latente anche nelle altre religioni, ma non è reso esplicito. Sia il cristianesimo sia il *mahāyāna* sostengono che un essere sovrumano ha rivelato il Suo amore per gli esseri umani con l'azione, pagando per questo amore il prezzo della sofferenza, che è un dato inscindibile della condizione dell'esistere, dunque di divenire un Sé. Il *bodhisattva* è un Sé che deliberatamente si trattiene dall'entrare nel *nirvāna* al fine di continuare ad aiutare i suoi simili che soffrono pagando nella sua persona il prezzo della sua scelta. Il Cristo è un Sé che si è scoperto «sussistere in natura di Dio» e «in completa identità con Lui». Eppure, anziché «pensare che questo è il prezzo che costa cadere nelle Sue mani», il Cristo deliberatamente ha svuotato «Se stesso assumendo la natura di schiavo, e facendosi simile all'uomo; e in tutto il suo esteriore atteggiamento riconosciuto come un uomo, umiliò se stesso, fattosi obbediente fino alla morte, e alla morte di Croce»[11].

In questa visione, comune al cristianesimo e al *mahāyāna*, la Realtà Assoluta accetta deliberatamente la conseguenza che l'identità di necessità comporta se l'assunzione dell'identità è genuina, autentica. La sofferenza è inseparabile dall'identità così come inseparabili ne sono coscienza e volontà; e l'Assoluto accetta la sofferenza del sé per un motivo che gli altri «sé» umani possono ben capire, perché anch'essi possono essere mossi dallo stesso motivo.

Lo possono in quanto questo motivo è l'amore per gli altri «sé» che non rifugge dalla sofferenza per la loro salvezza.

Se è rischioso il tentativo di individuare l'essenza delle religioni superiori, impresa ancor più audace è quella di discernere al loro interno le successive aggiunte accidentali che potrebbero — e dovrebbero — essere scartate. È forse più prudente cominciare col togliere quello che appare lo strato più esterno, per poi aprirci la via all'interno con cautela, fino al nucleo. Ma la difficoltà sta nel fatto che persino gli strati più esterni per la lunga consuetudine e perché rispondono a un reale bisogno dell'uomo, hanno ormai una presa tenace sui sentimenti umani: e quindi neanche gli strati esterni si possono rimuovere senza infliggere dolore e suscitare risentimento e rimpianto.

Un sentimento profondo lega l'uomo, ad esempio, ai luoghi sacri del paese in cui vive, benché questi, tra gli elementi esteriori che si potrebbe decidere di eliminare, dovrebbero suscitar forse le controversie meno gravi. C'è una forte carica di suggestione emotiva anche nel solo nome di luoghi quali Eliopoli, Abido, Delphi, Betel, Silo, il monte Ermon, La Mecca, Medina, Karbalā, Najaf, Qazimayn, Mashhad, Roma, Compostela, Monte Gargano, Loreto, Lourdes, Bodh Gaya, Benares, Tun Hwang, Wu T'ai Shan, e così tutti gli altri luoghi sacri. Eppure, se consideriamo che il senso del sacro significa intuizione di una presenza spirituale che sta oltre i fenomeni, sentire un posto particolare sulla superficie di questo pianeta come più santo di un altro è come dire che riecheggia più di altri la presenza della Realtà Assoluta. Questa nozione è incongrua con l'idea di ciò che è la Realtà Assoluta: perché è proprio dell'essenza della Realtà Assoluta essere onnipresente. Inoltre, nella quasi totalità dei casi, lo storico risalendo a ritroso nel tempo può tracciare la vicenda che ha portato alla santificazione di un luogo e scoprire eventi storici che nulla hanno a che vedere con l'essenza della religione nella cui tradizione il luogo ha acquisito la sua fama di sacro. E dato che ogni religione superiore sostiene che Dio è presente ovunque, e crede che la sua missione sia quella di predicare la Novella a tutto il genere umano su tutta la terra, il verdetto finale che tutte le grandi religioni devono pronunciare nei confronti dei loro luoghi santi è questo: «Viene l'ora in cui né su questo monte né in Gerusalemme adorerete più il Padre»[12]. Certo, l'ora non poteva venire fino a che per la mancanza di adeguati mezzi di comunicazione fisici l'uomo era costretto a condurre la propria esistenza in una miriade di piccoli compartimenti separati gli uni dagli altri, ognuno una miniatura di mondo con il suo centro locale. Ma la *raison d'être* dovuta a limiti concre-

ti delle nicchie locali è svanita insieme con l'irruzione della tecnica che «ha annullato le distanze». In questa nuova era «la Terra si riempirà della conoscenza della gloria del Signore così come le acque ricoprono il mare»[13].

Una carica emotiva ancora più forte l'uomo investe nei rituali: i pellegrinaggi sono riconoscimenti simbolici della sacralità di un luogo santo: baciare la pietra nera custodita nella Ka'bah o il piede bronzeo di San Pietro; celebrare la festività di Pasqua; o compiere il quotidiano giro di preghiere del musulmano; si seguono i rituali della liturgia cristiana, o della liturgia del buddhismo *mahāyāna*, gli atti di culto tendono sempre a farsi istituzionali quando la congregazione supera i confini dell'ambito familiare. Ed è invece vero che Dio può essere adorato dagli esseri umani — riuniti in comunità o individualmente — in ogni luogo e in ogni tempo, senza alcuna formalità. «Iddio è spirito e quelli che lo adorano lo devono adorare in ispirito e in verità»[14].

E ancor più intensa è la suggestione che investe i tabù: non mangiar mai carne di porco; non mangiar carne di mammifero il venerdì; non lavorare il sabato; digiunare moderatamente in tempo di quaresima; digiuno integrale nelle ore solari del periodo del *ramadan*; circoncidere i figli maschi; mangiare carne umana o, al contrario, esporre i cadaveri affinché li divorino avvoltoi e jene, ma non bruciarli né seppellirli[15], attenersi a ogni comandamento o regola della Legge, giudaica o zoroastriana. Così dicono. Eppure è scritto: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato»[16].

Sentimenti particolarmente violenti insorgono, poi, qualora vi sia un conflitto tra diverse convenzioni sociali: celibato e matrimonio per un sacerdote cristiano secondo il rito latino, contro la norma prevista dal rito ortodosso orientale; monogamia, regola imposta al cristiano laico, di contro alla poligamia concessa al musulmano fino al limite di cinque mogli; il rigore, opposto al lassismo della regolamentazione cristiana, nella normativa musulmana relativa al divorzio; la divisione degli uomini in caste opposta alla fratellanza dei fedeli tutti, qual è intesa, la prima, nella religione indù, l'altra all'interno della comunità islamica o sikh. In quest'ambito, come nel campo dei tabù e dei riti, la Chiesa romana ha dato l'esempio di una coraggiosa capacità di cernita nell'episodio citato all'inizio del capitolo. Le chiese uniate che non si riconoscono nel rito latino sono l'equivalente di altrettanti monumenti pari per saggezza e per liberalità alla Chiesa romana nel loro modo di concepire e tracciare una distinzione tra cose essenziali e non-essenziali, e nell'ammissione che, in alcuni aspetti secondari non-es-

senziali, gli uniati possono essere lasciati liberi di seguire la pratica specifica della loro tradizione purché rispettino due condizioni imprescindibili: riconoscere la supremazia di Roma e concordare con la Chiesa romana sulla dottrina.

Santuari, riti, tabù, convenzioni sociali son certo oggetto dei sentimenti profondi. Ma, nonostante la carica di suggestione che si riversa su di loro, non arrivano come i suoi miti al cuore della religione: la rappresentazione della morte come sorgente di vita quale è espressa nella figura di Tammuz-Adone-Osiride-Attis, incarnazioni della fertilità dell'anno che muore per nascere di nuovo [17] alla vita; la rappresentazione dell'auto-sacrificio per la salvezza dei propri simili che soffrono, incarnata nella figura del Cristo o del *bodhisattva*; la rappresentazione della statura spirituale superumana nella figura dell'eroe la cui madre è donna e il padre divino (così come ci è raccontata la storia della nascita di Gesù, di Augusto, di Alessandro, di Platone, di ogni faraone di Egitto a partire, al più tardi, dall'inizio della quinta dinastia). È mai possibile sradicare questi miti dal cuore umano senza alienarlo alla fede il cui veicolo è proprio il mito? Se l'universo è un mistero, e se la chiave che apre la comprensione del mistero è a noi negata, i miti non sono forse strumenti indispensabili per esprimere il poco che possiamo dire dell'ineffabile? «Nessuno ha mai veduto Dio»[18] e «*Alles Vergaengliche ist nur ein Gleichnis*»[19] e tuttavia «*das Umbeschreibliche, hier ist getan*»[20]. La similitudine qui proposta della Realtà Assoluta nel modo del Tempo e del Mutamento è la via alla Visione Beatifica attingibile all'anima umana che l'avvicina ad Essa: e il mito è lo strumento tramite il quale si compiono questi arditissimi voli dello spirito umano [21].

Questo è vero; e questo significa che i miti sono indispensabili all'uomo per saggiare il mistero che sta oltre il suo orizzonte intellettuale. Ma è anche vero che nessun mito è sacrosanto: in quanto l'ordito dei miti si compone di tessuti di immagini poetiche mutuate dalla scena cangiante del nostro mondo. I miti che più somigliano a rappresentazioni universali ed eterne sono i miti che traggono ispirazione dalle esperienze primordiali della vita umana. «*Das ewig Weibliche zieht uns hinan*» [22]. I sentimenti che l'uomo prova nei confronti della parte che la Donna recita nella sua vita sono radicati nel profondo della natura umana: non stupisce dunque che il mito scolpito in questa roccia possa resistere anche riapparendo stravolto in variazioni che lasciano comunque trapelare la sua identità. È possibile, forse, scoprire l'elemento primordiale in ogni mito che ne porti il segno. Eppure il materiale di cui il mito è

fatto è assolutamente specifico, per quanto riguarda il luogo, ed effimero, nella dimensione del tempo.

Questo è vero anche per quanto riguarda le immagini che derivano dal mondo agricolo il quale per la maggioranza del genere umano è stato il mezzo di sostentamento fondamentale durante gli ultimi 7/8.000 anni ed è ora diffuso sulla quasi totalità della superficie coltivabile del pianeta terra. L'adattamento cristiano del mito e del rito dell'anno agricolo che, nell'ambito della cristianità forse parla un linguaggio universale, si esprime in verità solo nei termini del vocabolario, di necessità limitato, del regno particolaristico della coltura del frumento e della vite. Il turista che dall'Occidente giunga in Giappone, scopre che il regno a lui alieno della coltura del riso — alimento principale della metà della specie umana — non ha nel suo vocabolario alcun termine che esprima la realtà del pane e del vino. Se il cristianesimo avesse fatto la sua prima epifania nell'Estremo Oriente asiatico anziché in Palestina, i simboli primari che lo contraddistinguono non sarebbero metafore mutuate dall'immaginario mediterraneo. Questo significa che persino i simboli più espressivi si rivelano avere solo un limitato raggio di diffusione nello Spazio e nel Tempo, e perciò non possono essere altro che indicazioni — locali nello spazio ed effimere nel tempo — della Realtà che è per se stessa onnipotente ed eterna.

Se questo vale, in quanto è vero, per i miti, deve essere *a fortiori* vero anche per la teologia, ammesso ovviamente che sia valida l'argomentazione addotta in un precedente capitolo di questo libro [23]. Il capitolo nel quale si è sostenuta la tesi che l'uso poetico della parola, qual è quello dei miti, differisce dall'uso scientifico di quella stessa parola il cui significato identico assume una diversa pregnanza sentimentale: e si è avanzata l'ipotesi che la teologia, nel suo modo di intendere i miti, agisca in base a un malinteso che li falsa, condannandola a fallire il suo scopo. Scopo della teologia è quello di chiarire la significanza dei miti: la teologia mira al suo fine trattando le parole dei miti come se fossero usate nel loro significato scientifico. Ma l'uso della parola nel significato scientifico ha dei limiti che i teologi non riescono a cogliere, così come limitato è anche il campo di applicazione della lingua poetica; e non è neanche vero che l'uso che si fa della parola in ambito scientifico sia più preciso dell'uso che ne fa la poesia. Non è più vero per cogliere la realtà nella sua intima essenza. È semplicemente lo strumento più idoneo a descrivere il frammento dell'universo che è alla portata dell'intelletto umano. Mentre l'uso che la poesia fa della

parola è il migliore, se si voglia cogliere il misterioso scenario di ciò che ci appare in primo piano. Di conseguenza il tentativo di accostarsi all'intuizione poetica del mistero come si trattasse di affrontare un'analisi scientifica non acuisce le nostre facoltà ma, al contrario, le inibisce e le rende vane. Non è più possibile ascoltare l'armonia delle sfere celesti quando sia trascritta nella scala matematica dei calcoli numerici.

In questo stesso contesto abbiamo cercato di individuare, risalendo alle loro origini storiche, le concrezioni della teologia che si sono sovrapposte alle espressioni mitiche del cristianesimo, dell'Islam, dell'induismo: e le abbiamo individuate nel prezzo che si è dovuto pagare per convertire l'élite colta, abituata al linguaggio della filosofia. Gli «intellettuali» non potevano indursi ad accettare la nuova religione, se essa non fosse stata loro presentata in una terminologia accettabile dal punto di vista filosofico. La teologia è dunque la testimonianza documentaria dell'incontro tra «intellettuali» e «missionari».

Se è vero che l'operazione intellettuale che un tempo ha permesso di trasmettere il messaggio della religione a una particolare categoria di potenziali convertiti ha oscurato, anziché chiarire, il significato profondo di questa stessa religione, le sue intenzioni, la sua suggestione emotiva, quali sono espressi nei suoi miti, e, se è anche vero che i miti non sono neppur loro l'essenza della religione, ne consegue di necessità che la costruzione teologica in cui i miti sono stati trasposti non può neanch'essa pretendere all'essenzialità.

Il sacrificio della teologia è desolante per la minoranza intellettuale di una comunità religiosa almeno quanto è doloroso il sacrificio dei miti per la comunità nel suo complesso: ma c'è un sacrificio che costa ancor più pena, ed è la rinuncia all'ego-centrismo. Perché l'ego-centrismo è innato nella natura umana e noi uomini siamo tutti, chi più chi meno, inclini a presumere che il credo in cui noi crediamo sia l'unica vera e giusta religione; a pensare che la visione della Realtà che noi abbiamo sia l'unica autentica visione dell'Assoluto; che noi soli siamo i depositari della Rivelazione; che la verità a noi rivelata sia la verità assoluta; e dunque che noi, e proprio noi soltanto, siamo il «popolo eletto», i «figli della luce», mentre il resto del genere umano sono i gentili immersi nella tenebra. Un orgoglio tanto smisurato, un così assurdo pregiudizio, è sintomo del Peccato Originale, ed è quindi colpa comune in qualche misura a ogni essere umano e a ogni comunità umana. Ma la misura varia. E pare sia un dato storico incontestabile, almeno finora, che le religioni giudaiche siano molto più orientate

a una concezione esclusiva che non le religioni indiane. Nel capitolo della storia del mondo nel quale i seguaci delle religioni superiori ancor oggi esistenti sembra possano ormai riuscire a entrare in un rapporto più intimo l'una con l'altra di quanto non sia loro riuscito di fare in passato, lo spirito di tolleranza che anima le religioni indiane che, come il vento, «soffia dove vuole»[24] può forse aiutarci a estirpare il tradizionale farisaismo che è un retaggio millenario radicato nel cuore del musulmano, del cristiano, dell'ebreo. Ma Dio aiuta coloro che aiutano se stessi: e purtroppo la lotta spirituale che dovrebbe svolgersi nella metà più fanatica del mondo giudaico orientato all'esclusiva salvaguardia di se stesso per guarirci dalla nostra malattia morale di famiglia potrebbe essere l'episodio cruciale, la più ardua prova cui sarà sottoposto il genere umano nel prossimo capitolo della sua storia.

L'«IDENTITÀ», LA SOFFERENZA, L'EGO-CENTRISMO, L'AMORE

Non v'è anima umana che possa passare attraverso la vita terrena senza affrontare la sfida che la costringe a misurarsi col mistero dell'universo. Se non è il desiderio di sapere che contraddistingue gli esseri umani a condurci allo scontro, vi saremo costretti dall'esperienza — più di ogni altra, l'esperienza del soffrire. Se tentiamo un approccio al mistero, oggi, situati nel tempo alla metà del ventesimo secolo, e vivendo in uno spazio conquistato al modello occidentale di vita, ci accorgiamo che sarebbe bene riprender l'avvio dai nostri antenati occidentali che ci hanno aperto la strada, precedendoci nel cammino della vita in questa civiltà, a una visione che ancora oggi ci tiene avvinti nel suo sortilegio. Il genere umano non è fino ad ora riuscito a dare unità al complesso delle diverse esperienze che a ogni uomo capita di fare dell'universo nel quale si trova a vivere. A noi uomini è dato vedere l'universo da angolazioni differenti e da ognuna di esse l'universo ci presenta un diverso aspetto. Da un canto, lo vediamo come universo spirituale; dall'altro, nella sua dimensione fisica: e da ognuna di queste due angolazioni, possiamo scavare un cunicolo che ci permette di penetrare in un fianco, ma uno soltanto, della grande piramide. Ma le vie che noi apriamo alla comprensione dell'universo partendo da queste due diverse angolazioni non si incontrano mai e nessuna delle due vie, da sola e per se stessa, ci fa capaci di esplorare il mistero se non parzialmente: e né l'uno né l'altro dei due modi di accostarsi al mistero ci ha rivelato il suo cuore.

Oggi, a metà strada nel corso del tempo del ventesimo secolo, noi figli della civiltà occidentale continuiamo ancora a esplorare l'universo partendo dall'angolazione fisico-matematica che i nostri antenati del secolo diciassettesimo ci hanno indicato. Per operare questa scelta — dell'angolazione fisico-matematica — essi hanno dovuto svincolarsi dall'approccio spirituale che il cristianesimo aveva praticato fin dalla sua prima epifania ed era anche quello stesso che, prima del suo apparire, avevano seguito i filosofi

ellenici a partire da Socrate, e i profeti di Israele da Amos. Questa radicale svolta di orientamento richiese ai pionieri intellettuali che la compirono in Occidente nel diciassettesimo secolo un grande sforzo di volontà e di immaginazione oltre che un grande sforzo di pensiero: lo spettacolo della loro bravura potrebbe ora ispirarci a seguirne l'esempio, questa volta a spese della via da loro indicata. È venuto anche per noi il tempo di abbandonare la linea di approccio matematico-fisica indicataci nel diciassettesimo secolo, che stiamo ancora seguendo, e di iniziare una nuova partenza ponendoci dal punto di vista spirituale. Perché questo modo di accostarsi alla realtà è ora, di nuovo, il più gravido di promesse tra i due metodi, se abbiamo ragione nell'ipotizzare che, nell'età atomica iniziatasi nel 1945, l'ambito dell'attività spirituale, non più il mondo della fisica, è destinato ad essere il regno della libertà [1].

Nel compiere questa operazione, se decideremo di ripartire una volta ancora da una nuova visuale, dobbiamo esser consapevoli che andremo incontro a delusioni e a frustrazione, se non avremo sempre presenti alla nostra mente due condizioni che limitano l'ambito delle nostre possibilità. Innanzitutto dobbiamo aver ben chiaro che non ci è dato penetrare direttamente al cuore del mistero qualunque sia il metodo da noi adottato. In secondo luogo, dobbiamo esser consapevoli del fatto che non ci è dato né ritornare alla concezione tradizionale del cristianesimo e alla sua visione dell'universo, né alla concezione che fu dei filosofi greci post-socratici, oggi, reduci da un'esperienza durata più di un quarto di millennio di impegno intellettuale nel tentativo di penetrare il mistero dall'angolazione matematico-fisica. Non possiamo cancellare questo lungo capitolo della nostra storia dall'avventura intellettuale dell'Occidente, e per la verità non dovremmo neppure desiderare di farlo: in quanto non solo questa vicenda è lunga, ma, pur nei suoi limiti, ha dato molti splendidi frutti. Il nostro scopo non deve esser dunque quello di accantonare il contributo dato dai nostri predecessori all'eredità comune, ma di trovare il posto adatto ove sistemarla, in modo da non darle più spazio di quanto le sia dovuto, ma neanche meno di quel che le spetta. L'obbligo di comportarci secondo giustizia nei confronti dei nostri predecessori ci si impone, se vogliamo evitare le conseguenze che son derivate dall'aver essi fallito nel render giustizia ai loro predecessori. Gli occidentali del diciassettesimo secolo, nostri antenati, si erano proposti il fine di rompere con il passato di lotta e controversie che aveva dilaniato l'età precedente la loro, travolgendola nelle guerre di religione, ma ebbero il torto di spingersi oltre l'obiettivo che si erano prefissi fino al punto di rifiutare la religione insieme con il suo orrendo risvolto

di fanatismo. Certo, non era questa la loro deliberata intenzione: ma è stato questo l'effetto funesto, sebbene indesiderato, del loro operare. Il nostro facile senno di poi, che ci consente di riconoscere l'errore, non ci giustifica se dovessimo ripeterlo.

Nel diciassettesimo secolo, l'approccio spirituale aveva condotto a uno sterile quanto aspro conflitto zampillato dalla vena di cieco fanatismo presente nel cristianesimo, e il conflitto, dovuto a ragioni religiose, era stato sfruttato a fini politici. Il ritiro del loro tesoro mentale dal suo tradizionale investimento in valori spirituali, deciso dai nostri predecessori del diciassettesimo secolo, e il reinvestimento da essi operato dello stesso tesoro nell'indagine tesa al dominio della natura fisica, è testimonianza della forza del Peccato Originale ai giorni loro e della pari violenza della repulsione che suscitava. Ma l'uomo non riesce a esorcizzare il peccato originale distogliendo la mente dal pensarvi; e infatti il peccato originale ha mantenuto intatto il suo potere sul tecnico, che andava acquistandosi credito, prima, per il fatto di essere innocuo, poi per il fatto di essere utile. Il tecnico è come gli altri un essere umano e non può quindi sfuggire al peccato originale che è endemico alla natura umana. Il veicolo al peccato originale nell'era tecnologica non è stato la tecnica, ma l'uomo signore della tecnica. La tecnologia è solo servita a metter nelle mani dell'uomo un ulteriore carico di energia fisica che può essere utilizzata sia per il bene sia per il male: ma, dato che gli esseri umani sono malvagi, e sempre gli è accaduto di peccare, il nuovo metodo di indagine della realtà che hanno escogitato ha dato al peccato un motore di così spaventosa potenza che non possiamo più sperare di andare avanti ignorando o trascurando il problema della natura umana. L'enorme difficoltà del problema che ci trattiene dall'affrontarlo, è un segnale d'allarme: proprio in base al principio di utilità elaborato sul finire del diciassettesimo secolo, «il più interessante oggetto di studio da parte del genere umano è l'uomo»[2] per i successori degli utilitaristi del diciassettesimo secolo che vivono oggi, nel ventesimo.

In fondo, noi della nostra generazione, abbiamo ragioni altrettanto valide di chi ci ha preceduto sul finire del diciassettesimo secolo per discostarci dall'approccio al mistero qual è stato da allora tradizionalmente inteso per affrontarlo da un nuovo e diverso punto di partenza. E allora tocca a noi di questa generazione avviarci ancora una volta sulla via dello spirito, purché nel compiere a nostra volta una rottura con la tradizione, stiamo attenti a non cadere nell'errore che ha dannato i nostri predecessori. Nell'avviarci al nuovo cammino, dobbiamo esser certi di portar con noi senza smarrirli gli strumenti mentali che la scienza sperimentale e la

tecnologia hanno forgiato nella prodigiosa ricerca che han condotto negli ultimi 200-300 anni: sarebbe, infatti, insensato buttare questa strabiliante attrezzatura fino a quando non avremo scoperto se siano strumenti adatti alla nuova ricerca spirituale che è una volta ancora l'obiettivo che ci prefiggiamo.

Nel capitolo precedente abbiamo scoperto che tutte le religioni superiori sono concordi nel sostenere che loro scopo, e fine ultimo della ricerca dell'uomo, è attingere la comunione con la presenza che sta oltre il mondo fenomenico perché l'uomo possa essere in armonia con la Realtà Assoluta. Nell'accingerci a un nuovo tentativo di raggiungere questo obiettivo, possiamo trovare un punto di avvio che ci apre alla speranza nel paradosso emergente da sempre in qualsiasi analisi penetrante della natura umana, in ogni tempo e in ogni luogo, in qualunque ambiente sociale si sia verificata la scoperta.

Mi diletto della legge di Dio secondo l'uomo di dentro, e vedo un'altra legge nelle mie membra, che fa guerra alla legge della mia mente, e mi rende schiavo della legge del peccato: la quale è nelle mie membra [3].

La lotta che si svolge nell'intimità dell'uomo, tra la sua ragione e le sue passioni... Se non ci fosse null'altro che la ragione, e non esistessero le passioni... o magari ci fossero solo le passioni e non esistesse la ragione... Ma l'uomo è dotato di ragione e condizionato dalle passioni, posseduto da entrambe non può svincolarsene, non può evitare la lotta, in quanto non può pacificarsi con l'una senza dover entrare in conflitto con le altre. È quindi sempre diviso, e sempre è nemico di se stesso, è in lotta con se stesso [4].

L'uomo è dunque questo grande e autentico anfibio, la cui natura lo dispone alla vita non solo come tutte le altre creature che vivono nei diversi elementi, ma in mondi divisi e distinti [5].

La natura umana è veramente l'unione di opposti che non sono solo incongrui, ma contrari e in conflitto fra loro: spirito e corpo; natura divina e natura animale; coscienza e subconscio; energia intellettuale e fragilità morale e fisica; mancanza di identità e egotismo; altruismo ed egoismo; santità e perversità; capacità illimitate e forza e tempo a disposizione limitati; in breve, grandezza e miseria: *grandeur et misère* [6]. Ma il paradosso della condizione umana non si esaurisce qui. Gli elementi in conflitto all'interno dell'umana natura non solo convivono insieme al suo interno: sono anche inseparabili l'uno dall'altro.

La grandezza dell'uomo sta in questo: che esso ha coscienza della propria miseria. Una pianta non si conosce miserabile...[7]

Tutte queste miserie provano la sua grandezza: sono miserie di gran signore, di re spodestato...[8]

Non si è miserabili se non si sente di esserlo: una casa rovinata non è tale. Soltanto l'uomo è miserabile...[9]

... L'uomo sa di esser miserabile e, perciò stesso, è tale; e nondimeno è ben grande perché lo sa...[10]

La duplicità dell'uomo è così evidente che certuni han pensato che ci siano in lui due anime. Un soggetto semplice sembrava loro incapace di tali e così improvvise mutazioni: da una smisurata presunzione a un orribile abbattimento di cuore...[11]

Se esso si esalta, lo deprimo; se si abbassa, lo esalto, e sempre lo contraddico, finché non comprenda che è un mostro incomprensibile[12].

La natura umana è un enigma: ma è un enigma anche la natura nonumana. E sia la natura umana sia la natura nonumana sono di necessità campioni della natura dell'universo in cui l'uomo si trova. È altrettanto ragionevole esplorare l'universo usando il linguaggio dell'una come con il metodo proprio dell'altra. La natura umana non ci serve a chiarire l'aspetto dell'universo che ci rivelano la matematica e la fisica; dunque la matematica e la fisica non sono strumenti utili a chiarirci l'aspetto dell'universo quale si rivela nella natura dell'uomo. Non c'è alcun fondamento, tranne il capriccio e il pregiudizio, nella pretesa di trattare l'aspetto fisicomatematico dell'universo come se fosse più reale di quanto lo sia il suo aspetto spirituale. La dimensione della fisica e della matematica, come l'ambito spirituale, sono un dato della coscienza umana. Non si vede dunque perché la nostra visione dell'universo fisico debba essere più obiettiva della visione di noi stessi. L'esperienza che noi uomini facciamo dell'unione di opposti in conflitto fra loro e tuttavia inseparabili, uniti come sono nella nostra stessa natura umana, può spiegarci più cose per quanto concerne il cielo e la terra che non l'uomo stesso. La ricorrente iattura di servire da campo di battaglia sul quale si scontrano fra loro forze spirituali in contrasto l'una con l'altra potrebbe scoprirsi essere una caratteristica non solo della natura dell'uomo ma della natura di tutta la vita che vive su questo pianeta, e del pianeta stesso. Potrebbe persino rivelarsi essere una caratteristica della natura di Dio, se usiamo il nome di Dio come è consacrato dalla tradizione a definire l'aspetto personale della Realtà Assoluta che non può non avere, oltre questo, altri modi di manifestarsi. In ogni caso, l'esemplare dell'universo che consiste nel suo campione umano vale quanto un altro, se lo vogliamo assumere come l'unico.

L'esemplare umano è indicativo del fatto che l'universo è una società composta di svariati, singoli «Sé», oltre ad essere l'insieme delle onde e delle particelle che vediamo attraverso la lente della matematica e la lente della fisica: e in una società formata di entità individuali, i diversi «io», esistono di necessità sia il desiderio sia la sofferenza. Così deve essere, perché il sé non può auto-contenersi. Non può isolare se stesso, e non può comprendere in sé la somma totale degli altri sé e delle cose. Se non avesse coscienza dei sé e delle cose che esistono all'esterno di se stesso, il sé non potrebbe esser cosciente neppure di se stesso: e la coscienza è una delle caratteristiche, potremmo dire il marchio di garanzia dell'individualità, il sigillo dell'essere un io. Ma se, per questo motivo, un io non può né escludere il resto dell'universo né annettierselo, ne consegue che due altri segni distintivi dell'io siano l'esperienza del desiderio e del dolore. L'io è costretto a provare desiderio nei confronti di altri sé e per altre cose che stanno all'esterno, fuori dal suo sé, della cui presenza ed esistenza l'io è consapevole. E questi suoi desideri spesso si scontrano con un ostacolo e son condannati a tacitarsi, in quanto la possibilità di soddisfarli è solo parzialmente in potere dell'io che li prova: e quando i desideri siano frustrati, l'io soffre, perché la frustrazione implica sofferenza. L'inseparabilità di desiderio e dolore dall'essenza dell'io individuale ci è testimoniata dall'esperienza universale dell'essere umano. Tutte le grandi religioni concordano, infatti, nel considerare questo dato dell'esperienza come ineluttabile. Ma differiscono invece l'una dall'altra, come abbiamo visto, per quanto concerne la scelta dei metodi atti ad affrontare i problemi pratici che questo dato indiscutibile solleva, e i problemi pratici non si possono eludere. L'essere umano può forse distogliere la mente dal problema intellettuale del mistero dell'universo ma non può fare a meno del desiderio né sfuggire al dolore: e una religione che non abbia nulla da dire ai suoi fedeli per quanto concerne questi sentimenti si rivelerebbe falsa e inutile.

Consideriamo ancora una volta il diverso atteggiamento che contraddistingue lo *hīnayāna* rispetto alle altre religioni superiori di cui abbiamo già trattato nel precedente capitolo[13]. È un atteggiamento diverso che non nasce però da una differente diagnosi dei fatti. Non è infatti in discussione l'impossibilità di scindere l'identità desiderio-dolore. La differenza nell'atteggiarsi di fronte a tale dato ineliminabile è bensì dovuta a una diversa valutazione di quello stesso dato: valutazioni diverse di uno stesso fatto producono risposte diverse alla stessa domanda, e la domanda è: «Quale deve essere l'obiettivo fondamentale dell'uomo nella condizione di incertezza in cui si trova a vivere?»

Lo *hīnayāna* giunge alla sua scelta partendo dalla constatazione che il peggiore di tutti i mali è la sofferenza[14]. Da questa premessa consegue che il più grande dei beni è la liberazione dal dolore: e da questa conseguenza di tale suo giudizio primario deriva a sua volta che obiettivo fondamentale di un essere umano deve essere quello di estinguere il dolore, qualunque prezzo si debba pagare la liberazione dalla sofferenza. E il prezzo da pagare risulta essere niente di meno che l'estinzione del sé: in quanto la sofferenza non può estinguersi senza la parallela eliminazione del desiderio e, se si esaurisce il desiderio, si estingue inevitabilmente anche il sé. Le dottrine che si oppongono a questo atteggiamento proprio dello *hīnayāna*, non negano che la sua prescrizione di estinguere il dolore sia un obiettivo efficace. Ciò che esse negano è il fatto che l'obiettivo che lo *hīnayāna* si propone sia per l'essere umano un obiettivo giusto. E lo negano perché contestano il postulato fondamentale della tesi propugnata dallo *hīnayāna*, vale a dire la concezione che la sofferenza sia il peggiore tra tutti i mali dell'uomo. Secondo tutte le altre religioni superiori, lo *hīnayāna* commette un errore di valutazione nel giudicare la condizione della natura umana, perché la sua diagnosi del male di vivere non va abbastanza a fondo.

Perché una religione sia vera, è necessario che abbia conosciuto la nostra natura. Bisogna che ne abbia conosciuta la grandezza e la miseria, e le cause dell'una e dell'altra. Chi, tranne la religione cristiana, l'ha conosciuta?[15]

È del tutto improbabile che Pascal quando pensava questo pensiero avesse in mente il buddhismo oltre la religione cristiana. Tuttavia, il suo pensiero esprime quanto meno una critica inconscia allo *hīnayāna* e un elogio inconscio del *mahāyāna*, così com'è esplicitamente un'esaltazione consapevole del cristianesimo. Il cristianesimo e il *mahāyāna* giungono a stabilire la loro linea di condotta partendo dalla distinzione, che lo *hīnayāna* non fa, tra due diverse specie di desideri e procedono a un giudizio tanto divergente delle due specie da arrivare a porle agli estremi opposti della loro scala di valori[16].

Secondo la diagnosi che fanno sia il cristianesimo sia il *mahāyāna*, esistono desideri ego-centrici, che stimolano il sé ad aspirare a un oggetto esterno al sé semplicemente al fine di sfruttare l'oggetto del proprio desiderio per l'avida soddisfazione individuale del proprio Sé: e, nei confronti di questi desideri ego-centrici l'atteggiamento del cristianesimo e del *mahāyāna* non differi-

sce dallo *hīnayāna*. Il loro consiglio comune è: «Estinguete i desideri». La differenza emerge quando il cristianesimo e il *mahāyāna* vanno oltre nella loro diagnosi e scoprono un altro tipo di desiderio, che non è egoistico ma al contrario spinge al sacrificio di sé. Auto-sacrificarsi significa non che il Sé si estingua da sé ma voti per amore se stesso al servizio degli altri a costo di qualunque sofferenza questo servire gli altri comporti.

Quando un sé desidera con questo desiderio di dedizione di sé, tratta l'oggetto del suo desiderio non come una «cosa» di cui è lecita la caccia, ma come un «te» che è un «tu» soggetto, sacrosanto perché questo «tu» è un altro «io». Nel sentire il desiderio di genere altruistico, che implica darsi, consacrare se stessi all'amore volontariamente accettato per l'altro, l'io che ama tratta l'universo come una società di «io» simili a lui, come il suo stesso «io», mentre, quando prova il desiderio ego-istico, tratta ogni cosa presente nell'universo al di fuori del suo «io» quale un insieme di particelle e di onde prive di anima. È un dato innegabile dell'esperienza il fatto che ogni «io» umano può provare, e in effetti prova, sia i desideri dell'una specie come dell'altra, e che i due diversi tipi di desiderio non solo sono diversi ma si situano ai poli opposti della gamma spirituale delle emozioni. È questa una ulteriore manifestazione dell'unione, paradossale, nella stessa natura umana, che è una, di due opposti in lotta fra loro e purtuttavia inseparabili l'uno dall'altro. E la lotta incessante che è l'ineluttabile compagna dell'esistenza umana in questo mondo, è proprio, e in verità, la lotta tra l'impulso ad estinguere i nostri desideri egoistici e la volontà di seguire l'indicazione del nostro desiderio di auto-votarsi qualunque sia il costo che questo comporta. E il costo è altissimo, perché si rivela essere la sofferenza, a un grado estremo. Il dolore cui ci esponiamo se accettiamo di amare è ancor più grande del dolore cui esponiamo noi stessi cedendo alla cupidigia egoistica. Ma nella valutazione del cristianesimo e del *mahāyāna* persino il culmine della sofferenza non è un prezzo troppo alto per scegliere la via dell'amore: perché, in base al loro giudizio, l'egoismo, non il soffrire, è il peggiore dei mali, e l'amore — non la liberazione dalla sofferenza — è il più grande dei beni.

Una visione sinottica delle religioni superiori esistenti ci pone dunque di fronte a due diverse linee di condotta della vita umana, che si fondano su due diverse diagnosi della natura dell'uomo e dell'universo. Poniamoci allora due domande: quale delle due diagnosi più si avvicina alla verità? Quale dei due metodi di comportamento suggeriti ci può condurre più vicino al vero fine dell'uomo?

Se chi deve rispondere a queste domande meglio che può è uno studioso del ventesimo secolo cresciuto nella tradizione cristiana, è senza dubbio probabile che propenda a dichiararsi a favore del cristianesimo e del *mahāyāna* e contro lo *hīnayāna*. Perché, per quanto riguarda il problema di fondo, giudicherà superficiale la diagnosi proposta dallo *hīnayāna* per la sua incapacità di operare una distinzione tra i desideri, cogliendo la differenza tra il desiderio di auto-votarsi agli altri e i desideri egoistici tesi alla soddisfazione del proprio «sé» individuale. E sarà portato a pensare che la diagnosi superficiale conduce a una erronea valutazione e a un comandamento sbagliato: forse arriverà addirittura a dedurne che l'atteggiamento proposto dallo *hīnayāna* è impraticabile anche perché, in base all'analisi che ne fa, è auto-distruttivo, quindi si vanifica da sé. Come può il sé proporsi di estinguere il desiderio senza provare il desiderio di estinguerlo? D'altro canto, come può farcela a estinguere il desiderio fino a che non si estingua il desiderio di estinguere il desiderio stesso?[17] Non è dunque vero che il candidato al *nirvāṇa* si impegna in un'impresa in cui è di necessità condannato a fallire lo scopo? Non si pone forse volontariamente nella condizione di chi soffre di insonnia e non riesce assolutamente ad addormentarsi proprio quanto più ansiosamente desidera che il sonno sopraggiunga ad afferrarlo nella sua quiete? Ciò che realmente desidera è perdere la coscienza di sé, e quello che contrasta il suo desiderio è il suo essere incentrato sul sé. Questa similitudine fa emergere nettamente la rivelazione che l'aspirazione al *nirvāṇa* dello *arhāt* hīnayāniano è un desiderio di natura ego-centrica. Per lo *arhāt*, nel suo perseguimento del distacco dal mondo e dal sé, ogni altro sé nell'universo non è un «te» da amare, ma un *quid* da rifuggire: e il desiderio che considera le persone come cose è incentrato sul sé, egoistico, anche quando l'uso che il sé fa delle altre persone è solo quello di ignorarle, farne a meno.

A questo punto, l'accusa mossa allo *hīnayāna* dal fautore del cristianesimo potrebbe essere fatta sua dai fedeli del Buddha seguaci del *mahāyāna*. Il critico buddhista dello *hīnayāna* potrebbe citare la prova delle stesse scritture hīnayaniāne per trarne argomenti a sostegno della tesi che il *mahāyāna* e non lo *hīnayāna* è la scuola-via che insegna la vera dottrina predicata dal Buddha. Le scritture conservate dallo *hīnayāna* pretendono essere la trascrizione della pratica del buddha oltre che della sua predicazione, e, se la registrazione è autentica, dobbiamo inferirne che il Buddha non praticava quello che predicava. Nella sua predicazione, infatti, se è vero che questo ha predicato, diceva che fine fondamentale dell'uomo è l'estinzione del sé, l'annullamento della propria iden-

tità: e, se così predicò, raccomandava agli altri una condotta di azione che egli aveva rifiutato per se stesso quando il tentatore lo aveva tentato, una volta attinta la sua illuminazione, suggerendogli di compiere il suo esito nel *nirvāṇa* senza esitazioni. Egli scelse invece di rimandare deliberatamente la sua liberazione dalla sofferenza al fine di operare per la liberazione dei suoi simili, esseri come lui senzienti: e, nel compiere questa sua scelta, il Buddha affermò, con un atto positivo, che Egli, per quanto stava a Lui, credeva che soffrire per amore fosse meglio che liberarsi dal dolore tramite l'estinzione del sé. Ma, quando si tratti del fine ultimo e vero dell'uomo, ciò che è giusto-per-sé deve di necessità essere giusto-in-sé, e perciò giusto anche per gli altri. Quindi, nell'operare la sua scelta, il Buddha predicava per via di esempio: e l'esempio che Egli diede con la vita che Egli visse vale di necessità più dell'insegnamento che a Lui è attribuito. Anche se fosse vero che raccomandava nella sua predicazione il perseguimento egoistico dell'autoestinzione, egli tacitamente contraddiceva le Sue stesse parole con i suoi atti di amore, l'amore del sé che si vota scientemente agli altri-da-sé. Questi atti, che hanno ispirato l'ideale *mahāyāna* del *bodhisattva*, pare abbiano avuto una influenza ancor più forte che non l'insegnamento del Buddha sullo spirito e sulla condotta della vita quotidiana nei paesi fedeli alla tradizione dello *hīnayāna*. Se il critico seguace invece del *mahāyāna*, da noi preso a pretesto, fosse candido e caritatevole, il *coup de grâce* che sferrerebbe allo *hīnayāna* sarebbe proprio questo *argumentum ad hominem*.

Il quadro quale ci è raffigurato nelle scritture *hīnayāna* del buddha che resiste alla tentazione ha il suo calco cristiano nel passo dell'epistola di san Paolo ai Filippesi da noi citato[18]. Ecco la presentazione di un sé che, come il Buddha dopo l'illuminazione, si trova nella condizione straordinaria di essere completamente signore del suo stato. Come Gotama il Buddha, Gesù il Cristo ha ora in suo potere la scelta di essere immune dalla sofferenza per sempre. Si scopre «esistere in forma di Dio» e «in eguaglianza con Lui» e un sé che sia nell'esistenza in questo stato a somiglianza di Dio non può provare alcun desiderio inappagato e quindi non può essere esposto alla sofferenza di essere deluso. Come l'accesso del Buddha al *nirvāṇa*, l'apoteosi del Cristo al cielo va intesa come «la mercede da cogliere»; ma, come il Buddha, il Cristo resiste alla tentazione. E sceglie volontariamente la sofferenza che è inseparabile dall'identità — la sofferenza estrema alla quale il sé si abbandona quando la sua passione dominante sia l'amore anziché la cupidigia.

Nel resistere all'identica tentazione che si presentò loro, il Cristo e il Buddha rivelano entrambi, nell'azione, un'identica verità per quanto attiene al sé. Il sé è un talento da usare: e nell'uso trova il suo significato. Se lo si toglie dalla circolazione seppellendolo o fondendolo, si contrasta il progetto per il quale il talento è stato concepito. Questa verità è vera non soltanto per i sé degli uomini normali, è anche vera per i sé illuminati come il sé di Gotama e per il sé deificato come il sé di Gesù Cristo.

L'identità è inseparabile dal desiderio, e perciò è inseparabile dalla sofferenza, anche per un sé che abbia attinto l'unione perfetta con la Realtà Assoluta e persino per la Realtà Assoluta stessa nel Suo aspetto personale quale Dio.

Che cos'è Dio? Dio per un essere mortale è aiutare un suo simile [19].

La carità è da Dio ... In questo è la carità: che Dio ci ha amato senza aver noi amato Dio, Egli per primo ci ha amati ... Se ci amiamo l'un l'altro Dio abita in noi e la carità di Lui è perfetta ... E noi abbiamo conosciuto e creduto alla carità, che Dio ha per noi. Dio è carità: e chi sta nella carità, sta in Dio e Dio in lui [20].

Quindi, quando un fedele della scuola buddhista *mahāyāna*, o un seguace del cristianesimo, paragona lo *hīnayāna* con il proprio credo, è probabile arrivi alla conclusione che la sua fede è migliore. In quanto è probabile egli pensi che la sua fede è quella che consente la più profonda penetrazione nel mistero dell'universo: e propone l'ideale più alto di ciò che gli esseri umani possono tentare di fare di sé. Se questa è la conclusione cui giunge il cristiano, qual è l'azione conseguente che egli dovrebbe sforzarsi di porre in atto nel mondo che, oggi, ormai — «annullate le distanze» grazie alla tecnologia — ha posto le religioni superiori in relazione più stretta? Il suo primo impulso potrebbe essere quello di « taluni che credettero di essere nel giusto e disprezzavano gli altri»[21], e in questo suo atteggiarsi troverebbe molti precedenti nella storia del giudaismo e dell'Islam, ma anche nella storia del cristianesimo. Ma questi precedenti possono ben costituire degli avvertimenti. Proprio il farisaismo, infatti, è stato il peccato ossessivo che costantemente ha assillato le religioni di ceppo giudaico e lo si è pagato con una tragica serie di atrocità e di catastrofi. Il frutto del farisaismo è l'intolleranza; il frutto dell'intolleranza è la violenza; e prezzo del peccato è la morte. La colpa mostruosa e l'essenza mortifera che caratterizzarono le guerre di religione tra cattolici e protestanti e devastarono la cristianità occidentale sono il male che

ha spinto i nostri predecessori del diciassettesimo secolo a intuire il principio della tolleranza quanto meno nell'ambito della religione, in nome della carità cristiana. Noi, nel tempo in cui viviamo, abbiamo visto instaurarsi un apparente atteggiamento di tolleranza, eredità dei nostri predecessori del diciassettesimo secolo, minato però alle radici dalle ideologie laiche che non hanno salvato nulla della tradizione religiosa dell'Occidente se non i suoi mali peggiori: l'esclusivismo farisaico e il fanatismo, anch'esso farisaico.

Se nondimeno ci scopriamo ancor tentati di ripiombare nella via farisaica finora percorsa, possiamo fortificarci contro la tentazione facendo appello alle molte verità che nella stessa tradizione ci è dato, volendo, raccogliere: e sono altrettanti comandamenti di carità.

La pietra di paragone da usare quale criterio per valutare una religione è il suo relativo successo o relativo fallimento, non semplicemente nell'individuare le verità e nell'interpretare i precetti, ma anche nella sua capacità di aiutare l'anima umana a tenere queste verità nel suo cuore e a porre in atto questi precetti. Quindi, non si è detta l'ultima parola per quanto attiene a una religione neanche quando si accetti o si rifiuti la sua definizione della Realtà e del fine ultimo dell'uomo. È nostro dovere volgere lo sguardo anche all'interno della vita che tutti i giorni conducono i suoi adepti per vedere quanto, nella pratica quotidiana, la religione cui aderiscono li aiuti a superare il peccato originale che è l'ego-centrismo. È un problema che nessuna religione può trascurare. E il cristiano che rifiuti la visione *hīnayāna* della Realtà Assoluta e la indicazione di condotta che tale dottrina suggerisce per far fronte alla vita umana, si assume una rischiosa responsabilità, se condanna lo *hīnayāna* con un giudizio astratto che non trovi conferma in una sua personale esperienza del clima spirituale che si respira nel mondo ove si seguono i dettami della dottrina buddhista *hīnayāna*. Se non è convinto, sulla base dell'osservazione diretta, che gli esseri umani conducano una vita buona sotto la guida dello *hīnayāna* rispetto a quanto avviene a chi vive secondo i principi cristiani, non è in alcun modo legittimato a sostenere la superiorità della sua religione sull'altra.

Noi crediamo che la nostra religione sia «la verità, la via e la vita»[22]; e questo credo ha la sua giustificazione, fin dove giunge a chiarirci. Ma non giunge molto lontano: perché non conosciamo né la verità comprensiva del tutto né nulla che sia la verità e nient'altro che la verità. «Noi conosciamo solo in parte» e «vediamo attraverso una lente, confusamente»[23]. Quand'anche la luce brilli nelle tenebre, l'universo permarrà un mistero[24].

«Il cuore di un mistero tanto grande non si può raggiungere seguendo un'unica via»[25]. Anche se mai fosse possibile provare che le altre religioni superiori contengono in sé meno elementi di verità della nostra, questo non significherebbe che non contengono alcun elemento di verità: e la verità in esse contenuta potrebbe esser proprio quella che manca alla nostra religione. L'argomentazione portata da Simmaco a favore della tolleranza non ha mai trovato risposta dai suoi oppositori cristiani. E neanche ha ricevuto risposta la violenta repressione attuata dal braccio secolare dello Stato romano cristiano nei confronti della sua religione ancestrale. Ma non si è però riusciti neanche a tacitarla: perché, se è vero che la religione ancestrale di Simmaco è ormai da lungo tempo estinta, l'induismo ancor vive per parlare oggi con le parole di Simmaco.

Nel mondo in cui ci troviamo ora a vivere, gli adepti delle diverse fedi religiose tuttora viventi dovrebbero essere almeno più disponibili a tollerare, rispettare, onorare reciprocamente l'eredità l'una dell'altra: questo perché, al tempo della nostra generazione, nessuno vive sentendosi nella posizione di giudicare tra la religione sua e quella venerata e praticata dal suo prossimo. Un giudizio obiettivo è impossibile, quando uno di noi si trovi a mettere a raffronto la religione a lui familiare per l'educazione ricevuta in casa sua fin da bambino, legata quindi alle emozioni profonde dell'infanzia, con una religione che si venga a conoscere in anni più tardi e ci giunga da mondi a noi estranei.

La religione degli avi ha di necessità una presa molto maggiore nella sfera dei nostri sentimenti che non il giudizio che possiamo oggettivamente esprimere nel valutare questa in confronto a un altro credo religioso. L'impulso che proviamo a esprimere un giudizio tra diverse religioni esistenti tuttora dovrebbe da noi esser limitato fino al momento in cui l'«annullamento fisico delle distanze» che è ormai realtà abbia il tempo di produrre gli effetti psicologici che dalla sua realizzazione ci attendiamo. Verrà il giorno quando i retaggi locali delle nazioni, civiltà, religioni diverse apparse nella storia si saranno fusi tra loro fino a coalescere in una comune eredità dell'intera famiglia umana. Se questo tempo verrà, sarà finalmente possibile esprimere un giudizio obiettivo sulle diverse religioni. E forse possiamo già ora intravedere questa possibilità ma non siamo certo ancora capaci di coglierla.

E intanto tutte le religioni esistenti saranno presto chiamate ad affrontare la prova dei fatti. «Voi dunque li riconoscerete dai loro frutti»[26]. E la prova concreta di una religione, sempre e ovunque, è il successo o il fallimento che riesce a ottenere nell'aiutare l'animo umano a rispondere alle sfide a lui lanciate dalla Sofferenza e dal

Peccato. Nel capitolo della storia del mondo nel quale ci apprestiamo ora ad entrare, tutto sembra indurci a presumere che il progresso costante e ininterrotto della Tecnologia renderà le nostre sofferenze sempre più acute di quanto mai siano state prima per quanto terribili, e il nostro peccare più devastante nelle sue conseguenze concrete. Il nostro è probabilmente un tempo di prova, e, se saremo saggi, potrebbe essere il tempo per l'Uomo di giungere al verdetto.

Se non crediamo di poterci permettere il lusso di attendere il Tempo adatto a compiere questo lavoro di discriminazione, con ciò confessiamo la nostra scarsa fede nella verità e nel valore della religione che è la nostra. D'altro canto, se abbiamo fede nel nostro credo, non ci accadrà di temere che possa fallire nell'adempimento del suo compito di aiutare l'anima umana a entrare in comunione con la presenza che sta dietro i fenomeni e che possa non farcela a mettere i fenomeni in armonia con l'Assoluto.

La missione delle religioni superiori non le pone in competizione l'una con l'altra: anzi, esse sono complementari l'una all'altra. Possiamo credere nella nostra fede religiosa senza per questo dover sentire che la nostra religione sia l'unica depositaria della verità. Possiamo amare la nostra fede senza dover sentire che sia essa l'unico mezzo di salvazione che ci sia concesso. Possiamo aver care al nostro cuore le parole di Simmaco senza peccare di slealtà nei confronti del cristianesimo. Non possiamo indurire il nostro cuore di fronte all'obiezione di Simmaco senza renderlo sordo anche alla prova del Cristo. Perché quanto Simmaco dice equivale a predicare la carità cristiana.

L'Amore non mai vien meno; sian le profezie, termineranno; siano le lingue, cesseranno; sia la scienza, finirà in nulla, poiché parzialmente profetiamo e parzialmente consociamo; ma quando venga ciò che è perfetto, il parzialmente finirà [27].

A TENTONI NELL'OSCURITÀ

Arnold Toynbee finì di stendere questo saggio nel settembre del 1973, meno di un anno prima del manifestarsi del male che gli fu fatale. È il suo ultimo scritto di una certa consistenza e rappresenta la definitiva sistemazione delle sue riflessioni intorno ai grandi misteri dell'amore, della morte, dell'esistere. Alcune delle questioni sollevate in questo saggio sono discusse nella prefazione a questa seconda edizione dell'opera redatta da V. Toynbee.

1. *Il Sé*

Ora, mentre mi avvio a cercare a tentoni la mia strada brancolando nel buio, devo individuare la linea di partenza nello «strato» (in senso metaforico) conscio di me stesso, giacché la coscienza è il mio solo strumento di indagine. Ormai sono quasi 82 anni dacché sono un essere consapevole del suo esistere e so di essere uno degli abitatori viventi della biosfera che circonda il pianeta Terra. Questo pianeta è, in termini spaziali, un piccolissimo granello di sabbia di proporzioni infinitesimali se raffrontato alle dimensioni dell'universo siderale; e 82 anni sono un lasso di tempo infinitamente piccolo rispetto all'età attuale della coscienza umana nella biosfera, all'età che ha oggi la vita nella biosfera, all'età della biosfera stessa, all'esistenza infine del nostro pianeta. Noi non conosciamo l'età dell'universo siderale: gli astronomi al momento pare abbiano opinioni contrastanti, ma, per quello che ne so, nessuno di loro ritiene che la materia si sia formata emergendo da qualcosa di immateriale, qualcosa che materia non è. Nessuna scuola di fisici contemporanei crede nella creazione della materia — o dell'elettricità che si camuffa sotto la maschera della materia — *ex nihilo.*

La posizione nello spazio e la durata temporale della mia coscienza — vale a dire il periodo di vita nella biosfera misurato sul

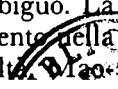
computo del mio esistere come anni che vanno dal 1891 al 1973 — non sono certo né il centro dello spazio né l'età assiale dei fenomeni di cui la mia coscienza è consapevole. Io non so se i tre ordini di fenomeni che entrano nell'ambito della mia comprensione abbiano centri separati ed «età assiali» distinte oppure un punto focale comune. In ogni caso questi termini sono soltanto metaforici, fatta eccezione per la loro applicazione all'ordine materiale dell'esistenza. Il fatto che la mia coscienza abbia un centro e un'età assiale non dimostra che sia io il punto focale o la *raison d'être* dei fenomeni che la mia coscienza percepisce: anzi, ben lungi dall'essere questo l'ego-centrismo cui non posso sfuggire, è la prova che il Sé di cui io sono cosciente è poco rilevante ed effimero. Io mi trovo in una posizione di debolezza sia per osservare sia per agire: e i miei limiti suggeriscono l'ipotesi che le mie osservazioni siano con tutta probabilità in gran misura erronee e le mie azioni per lo più inefficaci o malvagie — o tutte e due le cose insieme. Tuttavia, stante che così sono, mi trovo costretto ad osservare quale spettatore e a compiere azioni in qualità di attore fino a che la materia di cui il mio corpo è composto continui a essere veicolo di vita e la mia vita è veicolo di coscienza.

I fenomeni che posso comprendere sono le sensazioni fisiche (per esempio di malessere e benessere), segni di vita; le emozioni (amore e odio; allegria e tristezza; fiducia in me stesso e ansietà); cose e persone evidentemente aliene da me (la materia inanimata, incluse le parti visibili dell'universo fisico al di là della biosfera, le componenti animate e non della biosfera, ivi compresi gli esseri viventi, sia umani sia non-umani). Io so che sono un essere umano dal 1889; e so anche quali siano le diverse possibili scelte che mi si offrono tra differenti modi di agire, conosco la distinzione e l'opposizione tra bene e male e sono consapevole della natura etica di alcune delle mie scelte (ad esempio, la scelta tra bene e male); dei giudizi morali formulati da me e dagli altri sulla mia condotta, sulla condotta altrui e sulle operazioni della natura extra-umana e avverto una coscienza che mi impone di sottoporre scientemente a un giudizio etico le mie azioni. In alcuni casi la mia coscienza condanna ciò che ho fatto e io, *volens nolens*, rispondo ai suoi rimproveri provando pentimento e rimorso; altre volte, essa mi assolve e allora corro il rischio di sentirmi eticamente soddisfatto di me. Io sono spettatore e protagonista allo stesso tempo. Nel corso della mia vita, Rutherford e i suoi successori hanno dimostrato che non possiamo osservare la struttura e il moto ondulatorio dell'atomo se non agendo in modo tale da distruggerlo. Einstein ha, invece, di-

mostrato che l'osservazione è un'interazione spazio-temporale tra l'osservatore e l'oggetto osservato.

Io faccio parte della società umana nella biosfera terrestre. E la società umana è una rete di relazioni — spirituali, affettive, fisiche — tra esseri umani vivi, morti, non ancora nati. Io sono un protagonista della vita nella biosfera: e in questo senso sono un esemplare di una delle tante specie di esseri viventi. Ma sono anche un protagonista dell'esistenza dello spirito. Io sono conscio di una presenza spirituale che è dietro, all'interno e oltre i fenomeni. Due volte nel corso della mia vita fino ad ora, e ogni volta in un momento di crisi spirituale, ho provato ciò che mi pare sia stato un confronto diretto con questa presenza spirituale. Dunque, io sono consapevole di partecipare contemporaneamente a tre gradi dell'esistenza: sono vivo, sono vivo all'interno di un corpo fisico, fatto di materia, e sono un'anima fino a questo momento unita a un essere umano che vive.

Se io fossi un indù, alla mia età, 84 anni, probabilmente avrei ormai allontanato da me ogni possesso materiale, avrei abbandonato ogni attività mondana e, forse, sarei distaccato da ogni relazione con i miei simili. E avrei focalizzato la mia attenzione e puntato ogni mio sforzo sul mio modo di rapportarmi con la presenza spirituale che sta dietro e oltre i fenomeni, li sottende e insieme li sovrasta. Ma sono nato nella società occidentale nel momento della sua età moderna, quando questa società tende a stimolare i suoi membri a volgere l'attenzione e l'azione al piano mondano dell'esistenza. E in me, come in molti dei miei contemporanei occidentali, «le sollecitazioni di questo mondo e la seduzione delle ricchezze hanno soffocato il Verbo» (Matteo XIII, 22).

Sempre, da quando mi è dato ricordare, sono stato consapevole di essere un ansioso: la mia ansietà ha ispirato molte delle mie azioni, anche molti dei miei atti creativi. Due sono le cause della mia ansia: sono ansioso di esercitare una funzione attiva, buona e utile, nella società di cui faccio parte; ma sono ansioso anche per tema che, se non mi preoccupassi di attività mondane, mi troverei spiritualmente nudo e privo di schermi al cospetto della Suprema Realtà dello Spirito, che finora ho incontrato solo due volte nel corso di due brevi esperienze. Quando mi immergo nel lavoro, cerco un riparo dal ricorrere di queste esperienze: ed è altrettanto vile e frivolo quanto accendere il televisore (una forma di evasione che la mia arroganza mi ha fatto sempre disprezzare). Mi rendo conto che a questo punto sto confessando il mio assenso al passo di san Paolo che dice: «È in verità terribile cadere in preda al dio vivente». Ed è strano perché, quando penso in termini razionali, sono

agnostico in materia di religione. Non so se *esiste* il Dio vivente e tutto sommato penso sia poco probabile se è vero che la parola Dio implica una personalità di tipo umano.

So che dovrei dare il benvenuto, anzi ricercare, la beatitudine spirituale come l'opportunità che è la *raison d'être* di essere un uomo; eppure, se mi trovo spiritualmente libero da preoccupazioni, la mia tendenza è, come ho detto, quella di sfuggire alla contemplazione attraverso l'attività, come sto facendo adesso nello scrivere questo saggio.

So bene di voler sfuggire alla comunione con la «suprema Realtà dello Spirito», perché le due esperienze che ho fatto di questa comunione mi hanno insegnato che essa impone dei mutamenti all'interno di me stesso e che, inoltre, la natura di questi mutamenti non verrebbe stabilita da me, ma dalla Realtà che è oltre e entro il fenomeno che è il mio «Sé».

Io sono incarnato in un animale vivente. Talvolta mi è capitato di vedere un cadavere, cioè la componente fisica del meccanismo psicosomatico, ora morto, di un'anima umana. L'anima scompare al momento della morte — e capita a volte che essa sia già svanita prima della morte fisica, nella condizione di coma o di imbecillità senile. Noi sappiamo che cosa accade al corpo. Dopo la morte fisica esso viene riassorbito dalla componente inanimata della biosfera. Gli scienziati hanno appurato che una parte sorprendentemente grande della biosfera è fatta di materia ex-organica.

Ma che cosa accadrà alla mia anima quando io morirò? Perirà come la mia vita? O sarà riassorbita dalla Realtà dello spirito, sovrapersonale? O sopravvivrà la mia anima alla mia morte come quella coscienza che io sono fintanto che sono vivo e *compos mentis*? La previsione che mi suggerisce la ragione dovrebbe essere che la mia anima, come il mio corpo, verrà riassorbita. Ma è una previsione questa che mi affligge, perché implica il fatto che, all'atto della morte, sarò tagliato fuori, escluso dalla comunione con gli esseri umani che amo, e quindi dalla comunione con la stessa Realtà spirituale. Se destino della mia anima è di venir riassorbita, mi pare che ciò equivalga all'annientamento totale, perché porrà fine all'amore e io penso che l'amore sia la *raison d'être* dell'anima umana. (Ma questo è un salto all'atto di fede, e come tale indimostrabile).

«Da Lui veniamo e a Lui torniamo.» Maometto credeva fosse questo il messaggio inviatogli dall'estrema Realtà annunciato a Lui dall'arcangelo Gabriele. Ma il suo significato è ambiguo. La preposizione «a» (*ilay*) può significare sia il riassorbimento nella realtà sia una comunione continua e intima con la realtà. Mao-

metto certo intese il messaggio in questo secondo senso tra i due possibili significati alternativi, perché credeva che la suprema Realtà dello Spirito sia una persona; e un Dio che è Persona è, sotto questo aspetto, un essere simile all'Uomo. L'essenza della personalità è l'individualità; dunque due o più persone possono vivere in comunione, ma non possono fondersi tra loro. Sarei felice se ci fosse una prova che il messaggio ricevuto da Maometto dia attendibili informazioni sulla natura della suprema Realtà dello spirito: ma il salto fino a questo ulteriore atto di fede non riesco a farlo. Non so se la natura della suprema Realtà sia personale o sovra-personale, quindi non so neanche che cosa sarà della mia anima dopo la morte.

Questa ignoranza non mi induce però a temere la morte né a rammaricarmene. Mi sento pronto a morire in qualunque momento e, quando morirò, me ne andrò nella disposizione in cui si accomiata il commensale sazio (*satur ut conviva*). Spero che il conto *kharma* del mio viaggio attraverso la vita si chiuda con un bilancio positivo, ma io personalmente non potrò conoscere la situazione del mio conto e, se altre persone tenteranno di accertarsene, le loro conclusioni saranno in gran parte frutto di congetture.

«Forse Dio non potrà scoprirlo? Egli infatti conosce i segreti del cuore.» Ma la suprema Realtà è una «persona» che legge questi segreti e prova interesse per me? I miei simili non li conoscono e quanto a me ne so appena poco più di loro: perché questi segreti sono nascosti nelle profondità subconsce della mia psiche. Quando si verificarono i due eventi cui ho accennato, la suprema Realtà dello spirito mi è apparsa come persona: in una prima occasione mi apparve come un liberatore simile a san Giorgio, nella seconda, come un giudice comprensivo e misericordioso. Queste sono immagini ovvie per chi come me ha ricevuto un'educazione cristiana. Da adulto non sono mai stato un fedele praticante, ma sono sempre rimasto immerso nella tradizione del cristianesimo. Quelle due visioni mi hanno fatto credere alla realtà della «presenza spirituale» e al fatto che essa ci sia sempre vicina (un'altra metafora), ma, tenendo conto del mio retaggio cristiano, non trovo in queste due apparizioni alcuna prova persuasiva del fatto che questa presenza sia una «persona». Se è vero che con questa presenza io posso comunicare e interagire ciò significa certo che ha un aspetto personale, ma, benché questo suo aspetto possa essere quello che conta per un essere umano che cerchi di comunicare con la Realtà, non ne consegue di necessità che proprio questa sia l'essenza della Realtà dello spirito. Io non conosco la vera natura di questa Realtà.

I cristiani hanno ereditato dall'ebraismo l'interpretazione del mondo fenomenico (*alias*, i dati dell'esperienza). Secondo questa interpretazione, l'insieme dei fenomeni, comprendente i numerosi differenti livelli della realtà, sarebbe stato creato da un *fiat*, l'atto volontario di un unico Dio.

Questa spiegazione, se la si trova convincente, rende conto sia della diversità tra i vari livelli di realtà — che sono la materia, la vita e la coscienza, — la quale coscienza costituisce per l'Uomo la condizione necessaria perché si possa porre degli obiettivi, e possa ideare e realizzare i suoi progetti, sia della diversità all'interno di ciascun livello, ivi compresa la molteplicità delle specie viventi.

Nel Libro del *Genesi*, Dio è concepito creare l'universo con lo stesso procedimento che segue l'uomo per costruire una casa. Le varie fasi della Sua operazione sono successive, non simultanee: ma una volta che la creazione sia ultimata, essa è definitivamente conclusa — a meno che, e fintanto che, il Creatore non decida di distruggere la sua opera. Per chi sia stato educato nella tradizione del cristianesimo, e non sia più cristiano, questa tradizionale interpretazione ebraico-cristiano-musulmana del mondo fenomenico si rivela insufficiente per le seguenti ragioni.

È una spiegazione antropomorfica. L'ipotetica maniera di agire dell'artefice-Dio è concepita per analogia col procedimento seguito dall'uomo per costruire una casa o per realizzare qualunque altro marchingegno umano. Ma anche l'Umanità è parte dell'insieme dei fenomeni che stiamo cercando di interpretare. Ed è poco probabile che l'Universo, che contiene l'umanità, sia stato forgiato da un dio che seguisse il metodo umano nel plasmare le sue creature.

Al dio-creatore, fino a questo punto concepito come simile all'uomo, vengono anche attribuiti incongruamente, poteri sovrumani e una condotta inumana. Si immagina che Dio abbia creato l'universo traendolo dal nulla con un puro atto della Sua volontà. L'essere umano vuole la realizzazione dei suoi progetti, può fare cose che sono nuove, ma non può crearle senza aver prima trovato, modellato, messo insieme le indispensabili materie prime, mentre dio-artefice si pensa abbia creato l'universo senza l'ausilio di alcun materiale preesistente. La materia prima che l'essere umano creatore adopera consiste in parte di materiale inerte (come ad esempio l'argilla del vasaio), in parte di animali domestici, esseri viventi non umani che egli ha addomesticato (per esempio la pecora, il cavallo o il cane dell'allevatore), in parte di pensieri e parole (la

materia prima del poeta): ma finora nessun uomo ha mai creato né la materia né la vita né la coscienza, la facoltà di scelta, o la volontà che sono le risorse indispensabili preesistenti per la realizzazione delle opere creative dell'uomo. Al dio-creatore non solo invece si attribuisce un potere sovrumano, ma, addirittura, l'onnipotenza; ma, se Egli esiste ed è onnipotente, secondo il giudizio etico che un essere umano può formulare, è un mostro (e il riconoscimento della distinzione, e del contrasto, tra bene e male, giusto e ingiusto, virtù e perversione è uno degli abiti specifici innati nella natura umana, siano o no validi questa distinzione e questo contrasto presso la Suprema Realtà). Nell'universo fenomenico vivere significa necessariamente soffrire e la coscienza umana implica l'esistenza del male così come quella del bene. Se l'ipotetico artefice-dio è onnipotente, deve essere moralmente onnicomprensivo e, dunque, moralmente ambivalente: benefico e malefico, creatore e distruttore, allo stesso tempo. Gli indù hanno colto e riconosciuto questa implicazione morale della onnipotenza e l'hanno tradotta nell'immagine di Šiva e una malignità simile a quella di Šiva è attribuita all'artefice-dio nella perorazione finale del *Padrenostro*. Eppure il dio degli ebrei è immaginato come un dio buono o, per lo meno, irreprensibile. A differenza di Šiva, Jahvé non è una figura in sé compiuta. L'onnipotenza (ammesso che questa parola abbia un senso) è incompatibile con la bontà, se consideriamo com'è l'universo nella nostra esperienza di uomini.

L'idea di una creazione compiuta una volta per sempre è inadeguata a spiegare l'attività creativa degli uomini, sulla base della quale è concepita l'ipotetica creatività divina. Oltre a creare svariati marchingegni dalla materia inanimata, gli uomini hanno ottenuto nuove varietà di piante e di animali attraverso una ripetuta e cumulativa selezione degli esemplari che meglio soddisfanno le esigenze degli allevatori. Una nuova varietà di animali domestici si ottiene per gradi, sfruttando la mutabilità spontanea del tipo particolare di specie animale. Questo modello umano di creazione tramite la selezione non viene attribuito al dio-artefice giudaico in quanto si ritiene che Jahvé abbia scelto un «popolo eletto» per adempiere al destino che ha imposto a tutta l'umanità: ma il «popolo eletto», che si compone di esseri umani, dunque dotati di volontà autonoma, non sempre si sottomette al suo volere.

Questo complesso di obiezioni al racconto della creazione quale ci è tramandato dal Libro del *Genesi* è decisivo per chi sia stato educato nella tradizione cristiana e ebraica e non sia più credente. Queste persone, ex-cristiani ed ex-ebrei, non possono più credere alla concezione tradizionale: ma non possono neppure abbando-

narla lasciando privo di spiegazione il mondo fenomenico. Vediamo allora se la scienza ci offra una spiegazione alternativa più convincente del racconto tradizionale.

L'uomo di scienza non più credente ma un tempo cristiano si pone due obiettivi: l'obiettivo di fornire una spiegazione esauriente e convincente che possa fare a meno della ipotesi che una volontà con uno scopo preciso, capace di tracciare dei disegni e di raggiungere i propri obiettivi, abbia avuto parte alcuna nella creazione dei fenomeni che sono i dati dell'esperienza umana.

Nell'interpretazione tradizionale, il solo e unico legame tra i diversi ordini di realtà — materia, vita, coscienza — è costituito dalla convinzione che essi tutti siano opera di un solo Dio. Qualora questo legame venga meno, i livelli della realtà si separano e, fino ad ora, l'uomo di scienza figlio della tradizione cristiana e non più credente, non è riuscito a riunificarli scoprendo un legame alternativo che li congiunga.

Fino a questo momento, la ricerca scientifica ha dimostrato che i supposti casi di materia inanimata capaci di dar luogo alla vita sono falsi. Invariabilmente, si scopre che la vita, ogni forma di vita, si genera solo se preceduta da una vita preesistente. Nessuno del resto è ancora riuscito a trasformare in laboratorio la materia inerte in materia vivente. Inoltre, se anche questo risultato venisse raggiunto, lo sarebbe per mezzo di un operatore vivente, anche se in questo caso si tratterebbe di un artefice e non di un progenitore. Ma, per ora, la vita si riproduce in due soli modi: per scissione o per coito sessuale. La produzione di creature viventi in virtù di un'azione umana sarebbe semplicemente un terzo metodo grazie al quale la vita riuscirebbe a riprodursi.

Inoltre nessuno scienziato ha potuto finora osservare un essere privo di vita cosciente trasformarsi in un individuo consapevole. Noi supponiamo, sulla base di prove materiali, che l'umanità derivi da una specie di primate ancora privo di coscienza. E possiamo anche supporre, dalle testimonianze materiali che ci sono state lasciate, che i nostri antenati siano diventati individui coscienti almeno 500.000 anni fa, ma non abbiamo indizio alcuno del processo grazie al quale — o della ragione per cui — in questa ipotetica età essi siano riusciti a raggiungere lo stato conscio, o invece la coscienza si sia impadronita di loro (è questa forse la interpretazione più adatta a spiegare ciò che accadde ai nostri progenitori in quella fase della loro evoluzione o almeno la forma sintattica delle parole più adeguata a spiegarlo). Non sappiamo se l'aurora della coscienza nel primate che così divenne l'Uomo sia stata un processo graduale o un avvenimento improvviso. In quanto non riusciamo a

scorgere alcun ponte che colleghi tra loro coscienza e non-coscienza, così come non lo vediamo tra vita e assenza di vita.

La fede nell'omogeneità del mondo è un corollario della fede in un unico creatore e, se questa fede primaria cessa di essere convincente per noi nulla ci impone di mantenere la fede nell'omogeneità dei fenomeni. Tuttavia, la perdita della fede in un unico creatore fa emergere la questione delle relazioni che intercorrono tra i diversi ordini della realtà. Noi non conosciamo alcuna forma di vita che non sia legata all'esistenza della materia. Questo inevitabile legame reciproco tra gli ordini del mondo che sembrano non avere altro in comune diviene un enigma se smettiamo di credere che essi abbiano un comune creatore nella figura di un dio-artefice di tutto — almeno in quest'ambito della sua creazione che è accessibile alla percezione e alla comprensione dell'Uomo. L'uomo di scienza un tempo cristiano che non creda più alla tesi proposta dal cristianesimo non ha ancora trovato un legame alternativo tra i diversi ordini della realtà che sostituisca quello tradizionale della fede in un unico creatore dell'universo.

E non è ancora riuscito a rispondere, se non parzialmente, alla richiesta di un'interpretazione non teleologica di tutti i fenomeni che esulano dall'azione volontaria, finalizzata, dell'Uomo.

Gli astronomi e i fisici non più credenti ma che furono un tempo cristiani si trovano a discutere se l'universo della materia sia sempre stato molteplice, come lo è adesso, o se si sia espanso nel corso del tempo da un singolo atomo di idrogeno originario fino a raggiungere progressivamente la sua attuale immensità e complessità: ma non sono riusciti a spiegare come si sia formata la materia stessa. Se la materia non è stata creata da un artefice-dio, il fluire della materia nello spazio e nel tempo si può concepire solo come senza un inizio e destinato a non avere una fine. Lo scienziato può scomporre i composti sensibili, solido, liquido, gassoso, fino a ridurli alle loro componenti chimiche; può anche scindere questi composti in atomi; e persino ormai operare la fissione dell'atomo in particelle alcune delle quali possono presentarsi, alternativamente, benché mai simultaneamente, come onde: lo scienziato può ridurre tutti i fenomeni della materia a un solo fenomeno fisico, l'elettricità: ma l'elettricità è ancora un fenomeno fisico, non è una forma di vita o di coscienza o appartenente a qualche ordine di realtà a noi sconosciuto che, a differenza della coscienza, della vita, o della materia sia al di là del raggio della esperienza umana.

Nella loro indagine sulla vita, gli scienziati sono riusciti a trovare una spiegazione convincente, e non teleologica, della attuale molteplicità dei fenomeni. Usando come traccia la collaudata ca-

pacità dell'uomo agricoltore di produrre nuove varietà di piante e di animali domestici, gli scienziati hanno dimostrato che l'azione in-volontaria dell'ambiente su una specie particolare può provocare la formazione di una specie del tutto nuova grazie alla «selezione naturale» delle mutazioni ereditarie che si opera nei geni dei progenitori.

Le mutazioni che si verificano nell'ordinamento, nella forma e nella composizione di una specifica serie di geni sono eventi rari e, quando si verifichino, tendono ad essere sfavorevoli alla sopravvivenza degli esemplari che li subiscono, in quanto la ragione della sopravvivenza di una specie è presumibilmente proprio il suo essersi adattata all'ambiente in cui è ora inserita. Tuttavia, una mutazione che rappresenta un rischio immediato può trasformarsi, se chi la subisce sopravvive, in una garanzia contro il futuro pericolo di un cambiamento dell'ambiente, tanto più che nessuna specie ha mai trovato un ambiente costantemente stabile. Ma è certo che la trasformazione successiva dell'*habitat* si può rivelare egualmente letale sia per gli esemplari modificati sia per gli esemplari non modificati della specie, ma comunque la mutazione raddoppia la possibilità che la specie regga al mutamento sopravvenuto nel suo *habitat*. È una *chance* effimera, ma il numero delle modifiche è stato immenso, poiché l'arco di tempo da quando esiste la vita nella biosfera ha concesso all'azione non finalizzata della «selezione naturale» sufficienti possibilità, di fronte a eventi eccezionali, per differenziare tutte le specie note, sia quelle tuttora viventi sia fossili.

La scoperta dell'esistenza di un processo di «selezione naturale» ha dimostrato che le multiformi specie di esseri viventi sono entrate nell'esistenza, nel corso del tempo, attraverso una serie assai lunga di innovazioni differenziali non finalizzate. (Col termine «innovazione differenziale» intendo ciò che gli scienziati definiscono con il termine «evoluzione», sebbene questo sia un termine improprio, in quanto questa parola significa «schiudersi» «svelarsi», e la rivelazione di qualcosa che già esiste non è equivalente alla produzione di qualcosa di veramente nuovo). Forse tutte le specie sono derivate da un solo progenitore comune monocellulare così come tutte le galassie possono essere derivate da un unico atomo di idrogeno. Le scoperte scientifiche lasciano insoluto il problema dell'origine della vita e della materia, ma gli scienziati hanno ricondotto sia la vita sia la materia a una possibile forma primaria.

Tuttavia, le innovazioni differenziali che si sono verificate nella molteplicità e multiforme varietà delle specie esistenti ed estinte non avrebbero potuto verificarsi se la vita non fosse loro preesistita

e non si fosse perpetuata: e quando ci confrontiamo con questi due aspetti fondamentali della vita l'approccio non teleologico non è praticabile. Se scartiamo l'ipotesi poco convincente dell'esistenza e dell'attività di un dio-artefice creatore dell'universo, il problema dell'origine della vita diventa inspiegabile, e il perpetuarsi della vita è ancora spiegabile solo se noi le attribuiamo il carattere di finalità che non concediamo più a Dio.

Si è già rilevato come la ricerca scientifica ipotizzi che le mutazioni genetiche in una specie siano eventi assai rari. L'implicazione logica di questa tesi è che, di solito, una specie si riproduce mantenendosi fedele al proprio modello. Questa caratteristica della vita è nota al genere umano fin dalle prime età della storia della conquista della conoscenza e della facoltà di comprendere da parte della coscienza umana, ma solo negli ultimi due o tre secoli la ricerca scientifica ha messo in luce il carattere complesso e l'efficacia della composizione e della organizzazione della materia in cui di solito la vita riesce a riprodursi mantenendosi fedele al modello.

Tutte le forme di vita, dagli organismi monocellulari alle specie pluricellulari che si riproducono per coito sessuale, rivelano un elemento comune che sembra sia l'essenza della vita: e si può descrivere solo ricorrendo ai termini finalistici che si adoperano tradizionalmente nel discorso umano per descrivere l'attività dell'ipotetico dio-artefice creatore dell'universo. La vita è «determinata» a mantenersi nelle sue incarnazioni in alcune delle componenti della biosfera che contiene il pianeta Terra e, nel perseguimento di questo suo «obiettivo», la vita ha progettato e messo in opera un'organizzazione estremamente efficiente della materia per il compimento di quello che è il suo fine ossessivo. Nelle specie a struttura pluricellulare che si riproducono attraverso il rapporto sessuale questa organizzazione assume la forma di un adattamento delle cellule-geni in cromosomi a nastro e, tramite il coito, i cromosomi genetici degli esemplari maschili e femminili interagiscono fra di loro nei processi successivi chiamati «mitosi» e «meiosi».

Nell'elaborazione differenziale del processo di riproduzione il ruolo della «selezione naturale» è ridotto al suo intervento nell'occasionale eliminazione di quegli esemplari della specie le cui cellule-geni non hanno subito alcuna «fortunata» mutazione e nel risparmiare quegli esemplari in cui la «felice» mutazione si sia verificata, ma questa funzione non finalistica interpretata dalla selezione naturale è, chiaramente, un fattore minimo nella storia della vita. Il fattore principale è la determinazione della vita a mantenersi nelle sue incarnazioni fisiche.

Qui ci troviamo di fronte a un «successo» abituale e a una serie di «errori» occasionali nell'adempiere a un fine costante. Se la vita non avesse un carattere finalistico e non fallisse, occasionalmente, nell'adempiere al proprio scopo, il ruolo non finalizzato della «selezione naturale» non avrebbe possibilità alcuna di intervento. Nella storia della vita, la finalità è prioritaria, antecedente agli accadimenti non finalizzati sia in senso cronologico sia in senso logico; e, oltre ad essere il primo, il fine è di gran lunga il più importante dei due fattori. La scoperta del ruolo della «selezione naturale» nella differenziazione delle specie è una brillante conquista intellettuale, ma riesce solo in minima parte a interpretare i dati dell'esperienza al di là della deliberata azione dell'uomo se non ricorra al concetto di finalità.

Le scoperte fatte dagli scienziati ex-cristiani confermano l'identificazione proposta dal buddha tra vita e desiderio (brama di afferrare, di comprendere, è un concetto teleologico). Ogni esemplare di una qualunque specie vivente è costantemente in lotta con tutte le sue forze al fine di porsi come il centro, la *raison d'être*, e il fruitore di tutte le cose. Nel loro perseguimento della perpetuazione di se stessi, sia gli organismi viventi monocellulari sia le cellule-geni di un organismo pluricellulare vivo incorporano spietatamente dall'ambiente in cui vivono tutto ciò di cui hanno bisogno per mantenersi in vita. Il loro terreno di sfruttamento non si limita alla biosfera che circonda il pianeta terra: essi attingono anche alle radiazioni cosmiche e solari che costantemente bombardano la biosfera. Il raggio d'azione anche del più piccolo degli organismi monocellulari è co-esteso all'intera *summa* delle cose, grande come l'universo tutto. E mentre l'analisi scientifica della materia la riduce all'elettricità, e non è in grado di definirla se non in termini fisici, l'analisi scientifica della vita la rapporta al fine e non la sa definire se non in termini finalistici o in termini di natura inanimata: poiché «vita» e «fine» sono due nomi che indicano uno e un solo fenomeno.

Non siamo dunque finora riusciti a colmare più di un frammento del vuoto interpretativo prodottosi all'atto del rifiuto della ipotesi tradizionale che sostiene l'esistenza e l'attività di un artefice-dio creatore dell'universo. La nostra spiegazione dei fenomeni non ce la fa a liberarsi del concetto di finalità per quanto riguarda le manifestazioni che non rientrano nell'ambito di una scelta consapevole dell'uomo. Abbiamo semplicemente sostituito l'ipotetico operatore dotato di volontà, il presunto dio-creatore onnipotente, con un altro artefice, la vita, che non è ipotetico, ma è un dato dell'esperienza.

Una chiave per comprendere la comparsa sulla Terra della vita inconscia, prima, e della vita cosciente, poi, mi sembra ce la forniscano gli sforzi attuali dei biologi tesi a creare artificialmente la vita e la coscienza. Se i biologi riusciranno in questa impresa, il risultato che otterranno non sarà che la vita è uscita, «venuta fuori» emergendo dalla materia viva inconscia. La vita verrebbe, infatti, introdotta, «posta dentro» la materia inanimata, e la coscienza sarebbe immersa nella materia vivente in virtù di sforzi consapevoli e finalizzati per ottenere questi obiettivi. Nel caso tale ipotesi si realizzasse, i biologi sarebbero riusciti nel tentativo di estendere il dominio della vita e della coscienza. Questa opportunità sarebbe loro concessa dal progresso della scienza e della tecnologia.

Il tentativo che impegna oggi i biologi mi suggerisce l'idea che sia legittimo ed illuminante cercare una spiegazione teleologica dell'origine della vita e della coscienza nella biosfera. Forse la vita ha colto l'occasione di materializzarsi nella forma rudimentale che le offriva un *habitat* elementare. E, una volta che si fu materializzata nella biosfera, certamente cominciò a interagire con le componenti inanimate della biosfera e fu questa interazione a rendere la biosfera abitabile a forme «superiori» di vita. E poi è probabile che finalmente la coscienza abbia colto l'opportunità di incarnarsi in un primate, il primate che aveva ormai il cervello relativamente grosso e conformato in modo complesso e inoltre era avviato a diventare un bipede dotato di mani prensili. La coscienza certamente favorì ed accelerò i mutamenti che si stavano iniziando nel cervello, nella stazione eretta e nelle mani del primate in cui la coscienza si era incarnata finché gli ominidi e infine gli esseri umani si aggiunsero agli altri abitanti della biosfera.

L'«incorporazione» della vita e l'«incarnazione» della coscienza mi sembrano essere descrizioni più convincenti di quanto è accaduto che non la teoria evoluzionistica. Non credo che la vita si sia «evoluta» emergendo dalla materia inanimata, o la coscienza affiorando dalla vita inconsapevole, se la parola «evoluzione» è usata nel senso di una trasmutazione spontanea da un ordine dell'esistenza in un altro. Credo piuttosto che la vita e la coscienza abbiano in momenti successivi «invaso» la biosfera. Credo che il processo non-finalizzato di un'innovazione differenziale tramite la «selezione naturale» delle mutazioni possa render conto dell'origine della specie, ma non credo valga anche a render ragione dell'epifania della vita, prima, e della coscienza, poi — nella biosfera.

Nell'ambito della scienza sono un profano: parlo dunque con circospezione e umiltà. Sono assolutamente consapevole che uno scienziato potrebbe dimostrare che dico sciocchezze. Nondimeno

mi avventuro a parlare correndo il rischio. Lo faccio, perché il problema dell'esistenza riguarda tutti gli esseri umani, non soltanto la minoranza competente degli scienziati.

3. *Il male*

La consapevolezza che esista una distinzione, e ci sia contrapposizione, tra bene e male è una delle conseguenze della coscienza. Ne deriva che non vi può essere stata nella biosfera alcuna azione deliberatamente buona o malvagia prima che vi facesse la sua comparsa l'Uomo. Non sappiamo se la consapevolezza e la coscienza siano ora o siano mai state presenti altrove nell'universo fisico composto di materia al di fuori dei ristretti confini della biosfera che circonda il nostro pianeta.

Gli esseri umani danno giudizi morali riguardo le azioni proprie e altrui, delle passate come delle presenti. Noi uomini distinguiamo anche tra ciò che è bene e ciò che è male per noi, nell'ambito dei componenti non umani del nostro *habitat*. E, mentre condanniamo il nostro simile che opera il male, non condanniamo come malvagi i mali che non sono causati dall'azione dell'uomo.

I mali di cui sto parlando sono, in primo luogo, la malattia, l'invecchiamento, la morte. Sulla base del nostro modo di giudicare umano, riteniamo che tutti questi eventi siano in ogni caso delle deplorevoli sventure che affliggono la nostra specie. Ora sappiamo che molte forme di malattia sono provocate da batteri, e consideriamo malefici tutti i predatori — per esempio gli squali e le tigri — e riteniamo male ogni danno provocato alla vita, sia essa umana o non umana, ogni guasto causato al lavoro umano e alla proprietà dell'uomo dalle devastanti forze della materia inanimata: quali i terremoti, l'eruzione di un vulcano, le inondazioni, la siccità, gli uragani. E ne traiamo la conclusione che la biosfera, e il cosmo nel suo complesso, siano per un altro verso malefici nei confronti di ogni forma di vita.

Il bene e il male presenti nella biosfera, compresa la sua componente umana, si rivelano nell'azione, rispettivamente l'uno in forma di armonia, l'altro in forma di lotta. E noi sentiamo l'armonia come indubitabilmente buona, mentre il conflitto lo consideriamo inequivocabilmente cattivo. Ad esempio, annoveriamo tra le cose buone la cooperazione sociale tra esseri umani, la collaborazione tra piante e animali nel mutuo scambio di gas necessari alla vita, l'azione comune di api e fiori, le api che trasportano il polline e i fiori che insieme con loro producono il miele. E tra gli elementi

negativi poniamo ogni genere di rapacità, dalle guerre umane alle devastazioni operate dai batteri.

Come può esistere il male? Il male inflitto alla vita da forze inanimate trova giustificazione solo se crediamo che la biosfera in cui ha trovato asilo la vita sia opera di un Dio che l'ha modellata con l'esplicito scopo di proteggervela. Se rifiutiamo l'ipotesi del creatore divino onnipotente, vediamo che l'insediamento della vita nella materia è un *tour de force* che si è realizzato solo in modo imperfetto. E questo è una spiegazione anche della lotta. La condotta delle varie specie viventi che si sono insediate nella biosfera è simile al comportamento delle orde di barbari che invasero un tempo l'impero romano e poi quello cinese. Ogni masnada combatteva per il proprio utile particolare e, se talune trovavano vantaggioso cooperare tra loro, altre preferivano combattersi anche per la spartizione del bottino. Potrebbe esser questa una spiegazione esauriente sia della tendenza a cooperare sia della lotta che altre volte si scatena tra esseri umani, e tra la fauna non umana e la flora nella biosfera.

Nella biosfera la vita ha trovato un ambiente abitabile ma inospitale, e la reazione della vita è stata lo sviluppo dell'avidità e della rapacità. Il Buddha sosteneva che la bramosia (*tanha*) sia la radice della sofferenza. Tutte le religioni superiori all'unisono proclamano la necessità della rinuncia. Ma la rinuncia è un *tour de force* ancor più duro a praticarsi dell'auto-affermazione, che è stata la risposta originaria della vita all'ambiente inospitale della biosfera.

4. *L'assoluto*

Se la natura della Realtà suprema ha il suo riflesso nei dati dell'esperienza umana, di necessità contiene in se stessa sia il bene sia il male. Se concepiamo la Realtà suprema come unica e onnicomprensiva, dovremo rappresentarcela sotto le sembianze di un Dio onnipotente bifronte come Giano, creatore e a un tempo distruttore, che infligge il male così come fa del bene alle Sue creature.

Questa visione di Dio si è espressa in manifestazioni particolarmente significative in India e nell'America centrale. La sua classica espressione nella tradizione indiana è Šiva, ma la stessa raffigurazione della Realtà suprema, l'Assoluto, è latente anche il Višnu, il dio che ripetutamente si incarna allo scopo di fungere da salvatore. Quando una delle incarnazioni di Višnu — Krišna — svela ad Arjuna la realtà divina del dio incarnato, la visione è tanto terrificante che Arjuna non può reggerla. Persino la Gran Ma-

dre diventa sinistra quando è elevata a simbolo della *summa* di tutta la nostra esperienza umana della realtà. Khalì in India, Cibele in Asia Minore, Ecate in Grecia, tutte immolano come vittima il consorte e i figli, vale a dire i maschi da loro amati, e Catullo conclude il suo carme dedicato ad Attis, vittima di Cibele, con la perorazione alla dea di non estendere la sua sciagurata attenzione a lui, il poeta che scrive.

L'Uomo è stato alla mercè della Natura per la maggior parte della sua esistenza fino ad oggi. Perciò l'aspetto malefico nella rappresentazione di un Dio unico e onnipotente è stato espresso, nel passato, sotto forma di animali rapaci, predatori non appartenenti alla specie umana, e di devastanti forze inanimate. Višnu, quando si toglie la maschera di Krišna, si rivela squartando uomini e bestie con zanne rapaci, digrignando i denti e inghiottendone i corpi straziati, smembrati, nel suo ventre vorace. Jahvé e Zeus son definiti con l'appellativo di «tonante», Posidone è «scotitor della terra», Tlaloc trattiene la pioggia con frequenza almeno pari di quanto la distribuisca, poiché siccità e diluvio sono manifestazioni più efficaci del suo potere che non il semplice buon dono della pioggia regolare all'umanità i cui mezzi di sussistenza dipendono dall'abbondanza delle messi. Nella concezione dei farisei, e anche nella visione di Gesù, Jahvé si trasforma da forza tonante in Padre: padre che vive pur sempre nei cieli, e, per quanto trasfigurato e sollecito, sempre è concepito come onnipotente. Nella petizione finale del *Padrenostro* si ammette implicitamente che Jahvé, oltre che il Padre, è il Maligno. La preghiera al Signore, se la leggiamo bene, si chiude sulla stessa nota del carme di Catullo, la richiesta di essere risparmiati.

Negli ultimi 70.000, o 40.000, anni di storia a seconda del computo, comunque in modo decisivo negli ultimi 200 anni, l'Uomo è riuscito a rovesciare il suo rapporto originario con le componenti extra-umane della biosfera. Tuoni e lampi, il fulmine lanciato da Jahvé come da Zeus, si son rivelati avversari non più degni per l'Uomo moderno ormai in grado di gettare la bomba all'idrogeno sganciandola dall'aereoplano da lui ideato. Ma proprio per questo suo potere, se Dio è a nostra somiglianza, la visione di un Dio unico e onnipotente è ancor più terrificante di quella che un giorno lontano sconvolse Arjuna quando Krišna-Višnu gli si mostrarono ed egli fu indotto a guardarli. Nella nostra epoca, l'età del dominio dell'Uomo sulla biosfera, una delle facce che Giano ci potrebbe mostrare sarebbe il volto di Gandhi, ma l'altra avrebbe le fattezze di Hitler o di Stalin, e novantanove delle sue braccia mulinanti potrebbero devastare il mondo con l'applicazione scientifica sistematica della tecnologia inventata dall'uomo.

Questa visione di un dio che è sia unico sia onnicomprensivo l'Uomo dominatore non l'ha ancora affrontata. Il suo inerme an-

tenato ebbe invece il coraggio di confrontarvisi. Ma la paura è legittima, perché questa visione pone un problema che non è da poco, in quanto, se la Suprema Realtà è un dio unico, è dunque comprensivo del male come del bene. La completezza dell'Assoluto che tutto in sé comprende è un dato dell'esperienza, ma la sua unicità è un'ipotesi non suscettibile di verifica e non dimostrata. Si può anche immaginare che, in verità, bene e male non siano mostruosamente uniti, indissolubili l'uno dall'altro: il mondo potrebbe anche essere un'arena nella quale il bene lotta con il male al fine di sopraffarlo e quindi eliminarlo, e, se questo è vero, nessuno dei due contententi è onnipotente.

Egiziani e popoli iranici raffiguravano la realtà come lotta del dio del bene contro il dio del male — Horo contro Seth, Ahūra-Maždah contro Angra Mainyuš — e l'Assoluto come la condizione di giustizia e felicità in cui il dio del bene trionferà e il dio del male sarà sconfitto. La stessa rappresentazione della Suprema Realtà è implicita nella prima implorazione del *Padrenostro*, con la differenza che in questa preghiera la vittoria definitiva del bene non è una conclusione scontata. «Venga il Tuo regno, sia fatta la Tua volontà così in Cielo come in Terra.» Queste parole non esprimono una previsione, ma la preghiera che si compia una speranza. L'implicazione logica di questo brano di apertura del *Padrenostro* si fa esplicita nella versione marcionita del cristianesimo. Nella visione di Marcione il dio buono non si identifica con il dio creatore, e non è onnipotente. Il dio buono come lo immagina Marcione è lo straniero che volontariamente entra in un mondo della cui imperfezione non è responsabile per redimerlo a suo rischio.

Che cosa spinge questo «dio-straniero» ad avventurarsi in un'impresa che potrebbe concludersi tragicamente per Lui? La risposta sta nell'intuizione che «Dio è Amore». Questo dio è certamente straniero nella biosfera, ma non è il solo. Abbiamo prospettato l'ipotesi che la vita e la coscienza abbiano colto ognuna un'opportunità per invadere la biosfera. La vita si è appropriata della biosfera; la coscienza si è imposta all'essere umano. Non potrebbe dunque esserci un altro «invasore», l'amore, a trovare e a cogliere la stessa occasione? L'occasione è stata offerta all'amore dal progresso compiutosi nella vita dal metodo di riproduzione per fissione alla procreazione. Nel rapporto tra i due genitori, e nel rapporto dei genitori con i figli, l'amore si è aperto uno spiraglio per accedere al mondo prima dell'«invasione» della coscienza. L'amore aveva già trovato collocazione in molte specie preumane di esseri viventi a riproduzione sessuale, prima della comparsa dell'Uomo, negli uccelli e in altri animali non umani.

Nella esperienza che noi abbiamo dell'amore, sia come uomini sia tra specie non umane nella biosfera, sappiamo che l'amore non è mai sicuro della vittoria. L'amore non può imporsi perché non è onnipotente. Ma, quando è osteggiato dalla forza, non si arrende: resiste a costo di sacrificar se stesso e tramite l'autosacrificio sconfigge la forza assoggettando il cuore. Per i cristiani paradigma dell'amore che si autosacrifica è Gesù, per i buddhisti della scuola *mahāyāna* l'esempio sono i *bodhisattva*. Credo che Gesù sia veramente vissuto e sia morto come un uomo: ma nelle Scritture cristiane che sono la nostra unica fonte di informazione Egli è già presentato come un essere super umano: si dice che non abbia avuto un padre umano, che ritornò in vita dopo essere morto, che risorse come spirito-del-grano e in forma di spirito-del-vino e che ascese con il suo corpo nei cieli. Durante la vita di san Paolo la morte di Gesù veniva celebrata secondo un rituale già codificato. Se cerchiamo di estrapolare la vera storia di Gesù dal mito creatosi dopo la sua morte è impossibile esser certi di ricostruirla in modo corretto.

I Vangeli contengono la prova che Gesù era un ebreo ortodosso; che credeva che Jahvé fosse sia buono sia onnipotente; che non credeva alla propria divinità, non sosteneva di avere una natura divina, ma credeva invece che Jahvé lo avesse adottato come figlio Suo. Non sappiamo in che senso Gesù pensasse di essere figlio adottivo di Jahvé, ma palesemente credeva di essere stato incaricato da Lui di annunciare l'avvento del Suo regno. Quando si recò a Gerusalemme Gesù consentì che lo si salutasse come il Messia, vale a dire, il re umano del regno celeste che Jahvé stava per fondare sulla terra. Gesù non si attendeva la venuta del regno di Jahvé né intendeva lottare per stabilirlo. Come i farisei, e a differenza degli zeloti, non era un sostenitore della lotta armata, era non-violento. Si aspettava forse che Jahvé volesse fondare il Suo regno sulla terra con un atto miracoloso della Sua onnipotenza. Quando si rese conto che invece proprio Lui sarebbe stato arrestato e probabilmente condannato a morte, ne fu sconvolto. Ai suoi occhi, Jahvé lo sottoponeva a una prova cui non era preparato. Doveva sottomettervisi? O invece doveva lottare, come avevano lottato i pretendenti al titolo di Messia che lo avevano preceduto? Gesù decise di sottomettersi, e fu crocefisso. Sulla croce Gesù rinfacciò a Jahvé di averlo abbandonato. E il rimprovero fu mosso a Dio da Gesù per via dell'equivoco di cui era vittima: la credenza che Jahvé sia onnipotente.

La svolta decisiva nella vita di Gesù fu la sua decisione di non combattere, e possiamo ipotizzare che la motivazione alla sua scel-

ta fosse la stessa che indusse il Sinedrio a chiedere la sua condanna al governatore romano. Se egli avesse deciso di combattere, tutto il popolo di Israele sarebbe insorto con lui e in suo aiuto e molti sarebbero stati massacrati in battaglia dalle truppe di Roma, anche nel caso improbabile di un successo dell'insurrezione. Era meglio che «solo un uomo morisse per tutti».

Secondo questa interpretazione della vicenda di Gesù, la sua fede — il credo della tradizione ebraica — trovò smentita nella sua viva esperienza, ma la sua opera — frutto di una scelta personale — trasformò l'immediata sconfitta che gli costò la vita nella vittoria ottenuta con e dopo la morte, e grazie al sacrificio in essa consumato. Perché la sua decisione di sottostare al volere di Dio fu ispirata dall'amore: perché scelse la crocefissione piuttosto che la sventura dei suoi simili. L'effetto immediato fu quello di far naufragare le speranze terrene dei suoi seguaci, ma la conseguenza posteriore fu la conquista del loro cuore, capace di far nascere una fede imbattibile.

Questa presentazione della vita, della morte e del trionfo postumo di Gesù sarà probabilmente messa in dubbio — certo è esposta alla sfida da molti di coloro che, come me, credono che Gesù sia stato semplicemente un uomo e che pensano che gli eventi sovrannaturali riferiti dal Vangelo non rispondano alla verità storica. Secondo la mia interpretazione della sua vicenda, la sua battaglia Gesù la vinse il Venerdì Santo, non il giorno della Pasqua. Credo che la devozione postuma a Gesù tributata sia stata evocata dalla sua decisione di sottostare alla sofferenza per salvare l'amore. Altri interpreti possono continuare a credere che l'influenza di Gesù sui posteri si debba alla leggenda del suo potere soprannaturale — soprattutto alla storia della resurrezione.

Ci sono però casi inconfutabili di fede e venerazione suscitati dal sacrificio di Sé, dal sacrificio accettato in nome dell'amore senza l'anti-*climax* del «lieto fine». Un fatto storico che possiamo citare è il martirio di due santi russi, re santi, Boris e Gleb, che accettarono con un loro atto di libera volontà la morte piuttosto di combattere per sostenere il loro diritto alla corona. Due esempi tratti dalla mitologia sono i tormenti patiti e accettati da due dee, Iside e Dēmetra. I due miti hanno entrambi un «lieto fine», ma in ognuno di essi il *dênoument* è preceduto da un'ordalia angosciosa, la prova dell'agonia. L'amore di Iside per il marito Osiride, l'amore di Dēmetra per sua figlia Persefone costarono a queste due dee profonda pena e acuto dolore. E proprio questo soffrire commosse il cuore dei devoti. L'amore che dimostra la propria sincerità attraverso la sofferenza volontariamente accettata ha un fascino

irresistibile e credo che proprio in questo consista il fascino della storia di Gesù.

Nell'esperienza che noi uomini facciamo dell'amore, della vita, della coscienza, queste tre forme in cui si manifesta la realtà si incarnano in corpi fisici che abitano la biosfera. Ma ho prima suggerito l'ipotesi che sia la vita sia la coscienza siano «invasori» della biosfera. E Marcione vedeva in Gesù l'emissario di un dio straniero all'universo fenomenico e da straniero venuto a viverci. La parola «invasione» ha una connotazione spaziale ma ovviamente in questo contesto la uso in senso metaforico. Voglio dire che l'incarnazione della vita, dell'amore, della coscienza come si sono verificate nella biosfera non sono le uniche forme di esistenza di queste realtà, ma sono le sole alla portata dell'uomo. La mia convinzione mi induce a credere che abbiano anche una forma trascendente ed eterna, fuori dai limiti spazio-temporali imposti a noi dall'esistenza. Il mio credere in un loro esistere trascendente ed eterno è un atto di fede. E scopro dunque, con mia sorpresa, di non essere uno scettico radicale. Ma so anche di non essere stato e non poter essere un seguace ortodosso di alcuna religione, e neanche pienamente convinto seguace di un sistema filosofico come la tradizione li intende. Potrei forse essere quacchero o taoista, ma finirei probabilmente con l'essere messo al bando anche da queste che sono comunque le meno dogmatiche tra le religioni tradizionali. Il mondo in cui io vivo è un Limbo. Sono dunque solo: perché la mia non può che essere una posizione solitaria. Questo non mi piace. Ma mi trovo qui perché onestamente sento di non potere stare in nessun altro posto.

Io credo all'esistenza dello Spirito Santo, alla sua Realtà, ma non alla sua onnipotenza. E credo che questa visione zoroastriana della Realtà Spirituale sia identica alla concezione dei filosofi taoisti elaborata nel loro concetto di Tao (vale a dire «la via»). Credo che Spirito Santo e Tao siano sinonimi di Amore. E credo che Amore significhi esistenza trascendente e credo dunque che, se la biosfera e suoi abitatori umani venissero un giorno annientati, l'Amore ancora sopravvivrebbe.

So benissimo, perché lo vedo, che la biosfera è imperfetta. La vita vi ha introdotto il dolore e la coscienza il senso della colpa. Non so invece se la biosfera e tutti i fenomeni che in essa si manifestano, i fenomeni che hanno un fluire legato alle categorie dello Spazio e del Tempo, abbiano avuto un principio, nel tempo e nello spazio, un giorno e in qualche luogo. E non so neanche se questo universo a noi noto, intendo l'universo fisico in cui viviamo, esista da sempre. Se ha avuto inizio a un certo punto, deve di necessità

esserci stato un «motore immobile», un «artefice» che lo ha creato. Ma non è necessario inferirne che l'artefice sia di necessità un essere onnipotente o sovrumano o soprannaturale e non è necessario pensare che sia malefico. Nella vicenda della biosfera scorgo molta incompetenza a tutti i livelli, ma non riesco necessariamente a individuarvi malvagità. Almeno non prima della comparsa dell'uomo. Non credo dunque all'esistenza del dio del male, in lotta con il dio buono che è l'amore. L'amore non può mai essere in competizione, non può far la guerra. La forma in cui l'amore manifesta se stesso è continuità che è movimento nel movimento, passività che è azione. Movimento e azione dell'amore non consistono in tuoni, terremoti e fulmini, ma sono «una ancor flebile voce»: l'amore opera per redimere il mondo sofferente e colpevole riconciliandolo all'amore di Sé.

Dice l'autore del *Tao Tê Ch'ing*:

Tao, la via, sebbene copra sotto il suo manto le dieci e mille cose non pretende di esser signore su di loro e a loro nulla chiede.

Il filosofo cinese ritiene, come Giovanni l'Evangelista il santo, che lo Spirito sia anche il creatore.

Le dieci e mille creature devono la loro esistenza a Lui e Lui non le ripudia;
E tuttavia, dopo e pur avendole create, non prende possesso di loro, non le fa sue schiave.

Ma l'autore del *Tao Tê Ch'ing* così continua:

Le dieci e le mille e diecimila creature gli obbediscono sebbene non sappiano di avere un padrone.

E l'autore del quarto vangelo dice del Verbo:

Egli fu nel Mondo e il Mondo fu fatto da lui ma il Mondo non lo conobbe.

E fin qui il taoista e il cristiano sono d'accordo. Ma il cristiano non condivide la fiduciosa credenza del seguace del Tao che uno Spirito non dispotico sia il signore della situazione. Secondo il cristiano il Verbo «si è fatto uomo e gli uomini non l'hanno ricevuto. Ma a quanti l'hanno accolto, a loro ha dato la possibilità di essere figli di Dio».

Il quarto vangelo mi pare illustri le scoperte che l'uomo fa nel

suo esistere, in modo più completo e profondo del Tao. Molti sono i cuori degli uomini che non han risposto al richiamo dello Spirito Santo, ma questo visitatore, l'ospite estraneo a noi, almeno da qualcuno, sia pure la minoranza, è stato ricevuto. E ogni uomo ha incontrato l'amore sulla sua strada, come uno dei tanti eventi della vita. È evidente che l'amore si è insediato nel mondo: e questo ci fa sperare che il suo dominio si possa ampliare. E questo offre anche a ognuno di noi il motivo per sforzarci di estendere i confini del regno dell'amore aprendo il suo cuore alla carità e consentendo all'amore di ispirare la sua condotta nei confronti degli altri.

Pregare è uno dei tanti impulsi che l'uomo prova. Forse è per lui una necessità. Ma è diverso «pregare» e «pregare per qualcuno e per qualcosa». L'essere umano può soltanto pregare il dio che crede abbia il potere di imporre la sua volontà se così vuole. Per questo motivo non può impetrare la grazia «di» amare; ma può chiedere «amore», chiedere di essere amato in senso passivo, impetrare la grazia dell'amore di lui, può pregare perché il regno dell'amore si estenda. E io posso pregare che io stesso e i miei simili, come esseri viventi, possano dare il loro aiuto ad allargare i confini del dominio dell'amore con la loro azione.

Credo che proprio l'Amore sia la Realtà Suprema, l'Assoluto, ma credo anche che la Suprema Realtà esuli dall'orizzonte dell'esperienza umana come viene normalmente vissuta, entro lo scorrere dello Spazio e del Tempo. Eppure, persino io ho avuto tre esperienze mistiche. Nella più lontana, la prima nella mia memoria, la consapevolezza che normalmente ho della distinzione tra me e il resto che appartiene alle categorie di spazio/tempo svanì momentaneamente ed ebbi coscienza del fluire del tempo e dello spazio al mio interno, e fui consapevole di me come una parte indifferenziata della corrente. Ho già parlato altrove delle mie due successive esperienze mistiche. Ogni volta che questi due eventi si verificarono mi trovai in presenza dell'amore, non l'Amore incarnato, ma trascendente e nel contempo finito, conchiuso, chiuso in uno spazio e in un tempo definiti, il che implica che questa presenza trascendente è sempre e comunque alla nostra portata benché la maggioranza degli esseri umani ne sia raramente consapevole.

Brancolo a tentoni nell'oscurità. La mia capacità umana in quanto uomo di amare e di capire è poca, una flebile luce nelle tenebre. Ma spero di andare incontro all'Amore che cerco e di capire, fino a quando la mia coscienza sopravvivrà.

NOTE AL CAPITOLO PRIMO

1. *Upādāna-Sutta*, II, 84, citato in Thomas, E.J., *The History of Buddhist Thought*, Keagan Paul, London 1933, p. 62
2. Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1920[2], pp. 4-5.
3. Marco Aurelio Antonino, *Ricordi*, Rizzoli, Milano 1980, pp. 185-6.
4. Aristotele, *La poetica*, Rizzoli, Milano 1956, pp. 49-50.
5. Cfr. G. E. Wright, *The Old Testament against its Environment*, Student Christian Movement Press, London 1950; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Lutterworth Press, London 1950.
6. Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Mondadori, Milano 1935, pp. 235-6.
7. Cfr. Lewis Carroll, *The Hunting of the Snark*.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

1. *Brāhman* è un sostantivo neutro e va distinto dal sostantivo maschile *brahmā*, termine sanscrito usato per definire la stessa Realtà Assoluta, nel suo aspetto di persona.
2. Cfr. W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster 1930.
3. « *Naturam expelles furcā tamen usque recurret* », Orazio, *Epistulae*, I, X, 24.
4. Cfr. Capitolo quinto, pp. 75 sgg.
5. *Genesi*, I, 2.
6. Giovanni, I, 5.
7. Giobbe, XLI, 1 e 34.
8. Ger., XXXI, 15; Matteo, II, 18.
9. Luca, II, 35.
10. *Enūma Eliš*, IV Tavoletta, righe 130 e 135-7 (trad. it. *Il poema della creazione*, Zanichelli, Bologna 1934, p. 93.)
11. *Re*, III, 27.
12. *Genesi*, XXII, 1-19.
13. Matteo, XIX, 12.

NOTE AL CAPITOLO TERZO

1. L'argomento di questo capitolo è trattato dall'autore in modo molto più particolareggiato in *A Study of History*, vol. IV, pp. 156-90, 206-22, 263-91, 303-20; vol. IX, pp. 7-8, 234-87.

2. Gli archeologi occidentali moderni li chiamano normalmente «nomi», perché *nomós* è il termine greco in cui è stata tradotta dai greci l'antica parola egiziana che designava tale suddivisione.
3. Cfr. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, University of Chicago Press, Chicago 1948, p. 160.
4. Cfr. Frankfort, *op. cit.*, *passim*.
5. Affermazione del dott. Johnson, 7 aprile 1775. Cfr. Boswell, *Vita di S. Johnson*, Garzanti, Milano 1964, vol. II.
6. Cfr. *Re*, XVII, 24-41.
7. Tucidide, II, 41.
8. Tucidide, III, 37
9. Milton, *Il paradiso perduto*, l. I, UTET, Torino 1856. Cfr. anche l'Appendice a questo capitolo, pp. 51 sgg.
10. G. Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Plon, Paris 1954 pp. 28-9, cartine pp. 48-51. R. Dussaud, *La religion des Phéniciens*, in *Mana: Introduction à l'histoire des religions*, I — *Les anciennes religions orientales*, II, Presses universitaires de France, Paris 1949, pp. 383-4.
11. Giustino, *Epitoma historiarum philippicarum Pompei Trogi*, XVIII, 7. Il nome *Malchus* è una correzione di *Maleus* e *Maceus*, com'è trascritto nei mss.
12. Diodoro di Agirio [Diodoro Siculo], *Biblioteca Storica*, II, 14.
13. Charles-Picard, *op. cit.*, pp. 49-50.
14. La datazione dipende dall'interpretazione di un ambiguo passo di Tertulliano dal significato controverso in: *Apologeticus*, 9.
15. Cfr. Charles-Picard, *op. cit.*, p. 43.

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

1. L'argomento di questo capitolo è più ampiamente trattato dall'autore nella sua opera *A Study of History*, vol. V, pp. 38-9, 47-56; vol. VI, pp. 185-96, 332-8; vol. VII, pp. 1-52.
2. Aristotele, *Politica*, I, II, 8 (1252 B).
3. Elio Aristide, *In Romam* (Or. XXVI), 68-70.
4. Decreto approvato, probabilmente nel 9 a. C., dal *koinon* della provincia romana d'Asia. Si trova in: W. Dittenberger, *Orientis Graecae Inscriptiones selectae*, Hirzel, Lipsia 1905, vol. II, pp. 48-60.
5. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, *cit.*, p. 39.
6. *Ibid.*, pp. 224-5.
7. *Ibid.*, pp. 302.
8. *Auctor anonymus post Dionem*, ed. Dindorf, p. 229.
9. È questa la motivazione che la maggioranza degli studiosi occidentali moderni dà della politica di Tolomeo tendente a rinsaldare il culto di Osiride, ma non tutti sono d'accordo. Riguardo la controversa interpretazione della politica di Tolomeo cfr.: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Beck, München 1950, vol. II, p. 148.
10. *Lettera agli Ebrei*, X, 31.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

1. L'argomento è stato più ampiamente trattato dall'autore in *A Study of History*, vol. V, pp. 39-40, 56-8; vol. VI, pp. 132-48, 242-59, 366.
2. Giovanni, X, 10.
3. *Esodo*, XV, 3.

4. Luca, XVIII, 9.
5. Cfr. Capitolo secondo, p. 36.
6. Cfr. Capitolo sesto, pp. 89 sgg. per quanto riguarda il rapporto tra l'atteggiamento del Buddha e la posizione dei pensatori indiani suoi contemporanei.
7. Il problema verrà ripreso nel Capitolo diciannovesimo, pp. 284-85, e nel Capitolo ventesimo, pp. 299-305.
8. Matteo, XXVII, 42. Marco, XV, 31. Luca, XXIII, 35.
9. Seneca, *De clementia*, II, 5, 4.
10. Epitteto, *Dissertazioni*, III, 24, 85.
11. Matteo, VII, 16 e 20
12. *Repubblica*, 514 A-521 C.
13. *Ibid.*, 473 D, 499 B, 501 E.
14. Marco Aurelio, *Meditazioni*, II, Rizzoli, Milano 1980, pp. 29-30.

NOTE AL CAPITOLO SESTO

1. L'argomento è più ampiamente trattato nell'opera dello stesso autore: *A Study of History*, vol. V, pp. 58-194; 581-90; vol. VI, pp. 1-175, 259-78, 376-439; vol. VII, pp. 158-63, 381-568, 692-768; vol. IX, pp. 395-405, 604-41.
2. *Atti degli Apostoli*, XVII, 28.
3. Matteo, XXVI, 52.
4. Matteo, XX, 16.
5. F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses*, Milford, London 1914, p. 8, nota 1.
6. *Lettera ai Corinzi*, XIII, 12.
7. *Esodo*, XXXIII, 20.
8. Cfr. Capitolo secondo, pp. 31-32.
9. Cfr. Capitolo quinto, pp. 75-76.
10. « Ha salvato gli altri: non *può* salvare se stesso. » Matteo, XXVII, 42.
11. *Lettera ai Corinzi*, I, 23.
12. *Fil.*, II, 5-8
13. Tutte le società, di qualunque tipo esse siano, includono tra i loro membri gli dèi, oltre che gli esseri umani, gli animali, le piante. Ciò che le differenzia non è la presenza o l'assenza di un essere divino, ma il carattere di tale essere divino, invariabilmente e comunque presente. Una comunità cananea il cui Dio sia Jahvé differisce da un'altra il cui Dio sia Chemoš o Ba'al Ammone. La chiesa cristiana, la cui divinità comprende in sé la presenza di un Dio incarnato che soffre, e la chiesa *mahāyāna*, il cui *bodhisattva* sia un Avalokita oppure un Amitabha differisce dalla diaspora ebraica il cui dio è il Dio dei profeti.
14. Matteo, XVI, 25.
15. Cfr. *Re*, I, 5-14; *Chron.* I, 7-12.
16. Giovanni, I, 5.
17. Matteo, XIII, 23.

NOTE AL CAPITOLO SETTIMO

1. L'argomento di questo capitolo è svolto con maggiore ampiezza e particolari dall'autore nella sua opera *A Study of History*, vol. V, pp. 581-7, 646-712; vol. VII, pp. 95-108, 158-63, 188-93, 237-9, 338-44, 692-700.
2. Rovesciamento del senso della citazione di Matteo, X, 34.

3. Matteo, XXII, 21.
4. *Lettera ai Romani*, XIII, 1-7
5. *Atti degli Apostoli*, XVIII, 17.
6. L'Impero romano doveva sostenere l'onere, previsto dagli *Alimenta Italiae*, di un servizio sociale che è prova di una amministrazione illuminata, costruttiva, pianificata con intelligenza (cfr. Hirschfeld. *Die Kaiserlichen Verwaltungsbeamten*, Weidman, Berlino 1905, pp. 212-24). Pare che l'usanza sia stata iniziata da Nerva, organizzata e perfezionata da Traiano, moltiplicata dai suoi successori fino a Marco Aurelio. Il capitale che l'imperatore accumulava grazie ai fondi a sua disposizione era concesso a un basso tasso di interesse agli agricoltori italici, e gli interessi venivano utilizzati per finanziare i matrimoni di giovani coppie troppo povere per metter su casa senza l'aiuto di un'assistenza finanziaria da parte dello Stato. L'istituzione di cui si parla serviva dunque al duplice scopo di favorire l'agricoltura e di promuovere l'aumento demografico. Pare però che gli *alimenta* fossero limitati al territorio italico, e nel momento di disordini seguito alla morte di Marco Aurelio furono spazzati via dall'incalzare dell'inflazione che colpì l'Impero nel III secolo dell'era cristiana.
7. Cioè il cristianesimo, che Giuliano definisce con questo termine critico alludendo al rifiuto cristiano degli dèi del *pantheon* greco-romano.
8. Nella parte orientale del mondo ellenistico vincitore, nell'Indostan e nel bacino dell'Oxus-Iaxartes, fu il filone *mahāyāna*, mentre in Iran si diffuse la dottrina di Zoroastro.
9. *Prima epistola di Clemente ai Corinzi*, 37.
10. *Epistola di Ignazio a Policarpo*, 6.
11. Tertulliano, *Apologeticus*, 50: «*Semen est sanguis Christianorum*».

NOTE AL CAPITOLO OTTAVO

1. L'argomento di questo capitolo è più ampiamente trattato dall'autore nella sua opera: *A Study of History*, vol. I, pp. 40-41, 56-7, 90-2, 347-402; vol. V, pp. 646-712; vol. VII, pp. 392-423, 526-550.
2. Marco, XVI, 15; *Col.*, I, 23
3. Matteo, X, 34-7; Luca, XII, 49-52.
4. Luca, VI, 22 e 26.
5. «Dio ha creato l'uomo, ma è stato il diavolo a inventare le istituzioni umane».
6. Cfr. Capitolo diciannovesimo, pp. 274 sgg.
7. La parola *khārijī*, come la parola *pharisee*, significa uno che si estrania, separa se stesso dagli altri (dal *profanum vulgus*).
8. Isaia, XLII, 3, cit. in Matteo, XII, 20.

NOTE AL CAPITOLO NONO

1. L'argomento di questo capitolo è trattato in più ampia e particolareggiata discussione nell'opera dell'autore: *A Study of History*, vol. VII, pp. 465-506.
2. Matteo, V, 15; Marco, IV, 21; Luca, XI, 33.
3. Il linguaggio, unico ma che deve servire all'uomo per esprimere tutti i suoi obiettivi comprende la musica, più antica della parola, e i sentimenti, più antichi ancora della musica.
   «Le emozioni sono i binari lungo cui corre l'esperienza; la passione sessuale scorre sugli stessi binari del sentimento religioso: entrambi si esprimono con sensazioni di paura, ansia, stupore, gioia, silenzio, desiderio di parlare: ma

ciò non significa che siano esperienze identiche. Il potere che la donna esercita sull'uomo non è certo identico al potere che Dio ha sull'uomo, ma le risposte emotive sono spesso le stesse per il semplice motivo che l'uomo non possiede due tipi di lacrime e due modi di sorridere, l'uno riferito a Dio l'altro quando soffre per una donna. La musica sacra e la musica profana usano le stesse note, ma i risultati, questi sì, sono diversi.» (J.E. Rattenbury, *Wesley's Legacy to the World*, Epworth Press, London 1928, p. 72).

4. Nella rappresentazione allegorica dell'amore diffusa nel Medioevo cristiano, possiamo cogliere le varie fasi della trasformazione, la prima è il *jeu d'esprit* intitolato *Concilium in Monte Romarici*.
   « Il poema nel suo insieme illustra molto bene l'influenza di Ovidio, e la religione dell'amore in esso cantata: ma vi è senza dubbio anche l'esemplificazione dell' "incomprensione di Ovidio". Il culto del dio amore nell'*Arte d'amare* di Ovidio è una religione burlesca. Il poeta francese si è sovrapposto a questa concezione religiosa dell'erotismo con una totale incomprensione della sua leggerezza ed è andato oltre elaborando uno scherzo negli unici termini a lui noti, quelli della sua religione: il cristianesimo medievale... La religione dell'amore spesso comincia quale parodia della vera religione. Ciò non significa che non possa diventare subito qualcosa di più serio di una parodia... la distanza tra "il Signore di pauroso aspetto" della *Vita Nova* e il dio degli amanti nel *Concilium in Monte Romarici* ci dà la misura dell'ampiezza e della complessità della tradizione.» (C. S. Lewis, *The Allegory of Love*: *a Study in Medieval Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1936, pp. 20-21.) Cfr. l'intero passo, pp. 18-23, e anche le pp. 5-8.
5. T. S. Eliot, *Four Quartets*, « Burnt Norton », V.
6. *Ebrei*, XIII, 8.
7. Il termine « profezia » è qui usato nel suo senso originale e autentico non di previsione del futuro, ma quale rivelazione del mistero che sfugge alla ricerca dell'intelletto. Il significato letterale dei « profezia » è « limite estremo » di verità dalla fonte profonda da cui la verità non può essere estratta tramite processi intellettuali.
8. [Deutero-] Isaia, LV, 8-9.

NOTE AL CAPITOLO DECIMO

1. G. Meredith, *Modern Love*, XLIII.
2. Lucrezio, *De rerum natura*, V, 7-12.
3. Giovanni, III, 8.
4. Shelley, *Hellas*, II, 197-200.
5. Il problema è più ampiamente discusso dall'autore in *A Study of History*, vol. VII, pp. 716-736.
6. *Lettera ai Romani*, VIII, 38-9.

NOTE AL CAPITOLO UNDICESIMO

1. Cfr. *A Study of History*, vol. IX, pp. 364-8.
2. Ben Jonson.
3. E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, Einaudi, Torino 1967, vol. II, p. 1390 (cap. XXXVIII, *Considerazioni generali sulla caduta dell'impero romano d'Occidente* — scritto probabilmente nel 1781,

l'anno della capitolazione di Cornwallis a Yorktown, da un suddito britannico che si piccava di essere ultrascettico).

4. Cfr. Capitolo undicesimo, *Appendice.*
5. *Rom.*, VI, 23.
6. T. Sprat, *The History of the Royal Society for the Improving of Natural Knowledge*, London 1667, pp. 366-76.
7. P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed., IV 2668ᵃ, s.v. *Takiddin.*
8. *Ibid.*, IV 2991, II *Eclaircissement.*
9. *Ibid.*, IV 2990, II *Eclaircissement.*
10. *Ibid.*, III 2128ᵃ, s.v. *Origène.*
11. *Ibid.*, I 700, s.v. *Bunel.*
12. *Ibid.*, IV 2688, s.v. *Takiddin.*

NOTE AL CAPITOLO DODICESIMO

1. Luca, I, 79.
2. Marco, XVI, 15.
3. Cfr. Capitolo nono, pp. 128 sgg.
4. Cfr. Capitolo quarto pp. 64 sgg.
5. P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed,. II 1533 a e b, s.v. *Japon.*
6. J. Locke, *A Letter concerning Toleration* (pubblicata nel 1689).
7. Bayle, *op. cit.*, I 10 b, s.v. *Abdas.*
8. Bayle, *op. cit.*, III 1991 a e b, s.v. *Milton.*

NOTE AL CAPITOLO TREDICESIMO

1. J. Glanvill, *The Vanity of Dogmatising*, London, 1661, pp. 229-31.
2. P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed., III 1845 a e b, s.v. *Macon.*
3. *Ibid.*, II 1212 a, s.v. *François I.*
4. *Ibid.*, II 1519 b, s.v. *Hottinger.*
5. *Ibid.*, II 1152 b, s.v.; *Farel.*
6. *Ibid.*, III 1965 a e b, s.v. *Melanchton.*
7. *Ibid.*, II 1029 a e b, s.v. *Drusius.*
8. *Ibid.*, I 492 b, s.v. *Beda.*
9. *Ibid.*, III 2221 a, s.v. *Pellisson.*
10. *Ibid.*, I 520 b, s.v. *Bérenger.*
11. *Ibid.*, II 1089 b, s.v. *Episcopius.*
12. *Ibid.*, I 418 a, s.v. *Baius.*
13. J. Locke, *A Letter concerning Toleration* (pubblicata nel 1689).
14. Bayle, *op. cit.*, IV 2804 b, s.v. *Vergerius.*
15. *Ibid.*, II 1680, s.v. *Lentulus.*
16. *Ibid.*, I 330 a, s.v. *Arius.*
17. *Ibid.*, III 2069 b, s.v. *Navarre* (*Marguérite de Valois, Reine de, fille de Henri II*).
18. *Ibid.*, I 89 b, s.v. *Agar.*
19. *Ibid.*, I 390 b, s.v. *Augustin.*
20. *Ibid.*, 171 b, s.v. *Alting* (*Jacques*) (cfr. I 110 a, s.v. *Agrippa*)
21. *Ibid.*, II 1018 b, s.v. *Drabicius* (cfr. II 1374 a, s.v. *Hadrien*, e II 1484 b, s.v. *Hoe*).
22. *Ibid.*, I 6 a, s.v. *Abaris.*
23. *Ibid.*, II 1019, s.v. *Drabicius.*

24. *Ibid.*, I 37 b, s.v. *Abulpharage.*
25. *Ibid.*, II 1825 a, s.v. *Luther.*
26. *Ibid.*, III 1899 a e b, s.v. *Manichéens.*
27. *Ibid.*, III 2205 a, s.v. *Pauliciens.*
28. *Ibid.*, III 2214 a, s.v. *Pauliciens.*
29. *Ibid.*, III, 1897-1900, s.v. *Manichéens.*
30. *Ibid.*, I 390 e 390 b, s.v. *Augustin.*
31. «Questo paragone ha sconvolto molte persone religiose; ma io le prego di considerare il fatto che sto semplicemente pagando gesuiti e arminiani della loro stessa moneta. Questi signori istituirono orrendi raffronti nel mondo tra il dio dei calvinisti, come piaceva loro che fosse, e Tiberio, Caligola ecc. È una buona cosa bene dimostrar loro che qualcuno è disposto ad affrontarli sul campo di battaglia con le loro stesse armi.»
32. Bayle, *op. cit.* III 2207 b, s.v. *Pauliciens.*
33. *Ibid.*, III 2206 a, s.v. *Pauliciens.*
34. *Ibid.*, III 2205 b, s.v. *Pauliciens.*
35. Charles Wesley, in: *The Poetical Works of John and Charles Wesley*, *Wesleyan Methodist Conference Office*, London 1868-72, vol. III, p. 36.
36. John Wesley, in *Wesley Works*, a c. di Jackson, Mason, London 1856-7, vol. VII, p. 365.
37. Bayle, *op. cit.*, II 1533, s.v. *Japon.*
38. *Ibid.*, I 923 b, s.v. *Constance.*
39. *Ibid.*, I 62 e 62 b, s.v. *Achillea.*
40. *Ibid.*, III 2078 a, s.v. *Nestorius.*
41. *Ibid.*, III 2255 a e b, s.v. *Periers.*

NOTE AL CAPITOLO QUATTORDICESIMO

1. Th. Sprat, *The History of the Royal Society for the Improving of Natural Knowledge*, Martyn, London, 1667, pp. 53 e 55-6.
2. P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed., III 2651 b, s.v. *Stancarus.*
3. Sprat, *op. cit.*, pp. 25-6.
4. *Ibid.*, p. 341.
5. Th. Hobbes, *Leviathan* (pubblicato nel 1651), Parte I, cap. II.
6. Sprat, *op. cit.*, pp. 91-2
7. *Ibid.*, pp. 111-113.
8. *Ibid.*, p. 427.
9. I mali provocati dal fanatismo religioso nella cristianità occidentale del diciassettesimo secolo furono naturalmente più aspramente sentiti e detestati nel più profondo del cuore con maggior forza dalla gente che più dolorosamente ne aveva sofferto: in particolare profughi delle lotte di religione (soprattutto gli Ugonotti fuggiti dalla Francia dopo la revoca dell'Editto di Nantes) e le minoranze religiose cui fu concesso di rimanere nella loro patria a costo di persecuzioni politiche e danni sociali (per esempio, i Nonconformisti in Inghilterra dopo il 1662). La privazione dei diritti civili in seguito alla loro scelta impedì per forza di cose ai Nonconformisti di investire in alcuna misura il loro talento nel culto dello Stato particolaristico, e li costrinse a investire nell'economia, nella tecnica, nella scienza tutto il talento che non investivano nelle loro libere chiese. Non è dunque un caso che il padre dell'illuminismo occidentale di tendenze anti-religiose sia stato un ugonotto francese rifugiatosi in Olanda, Pierre Bayle, o il fatto che pionieri della rivoluzione

industriale esplosa in Inghilterra nel diciannovesimo secolo siano stati i Nonconformisti inglesi del diciottesimo. Il ruolo di innovatori svolto da questi « profughi » nell'età tardo-moderna della storia occidentale (intendendo il periodo che va all'incirca dal 1675 al 1875) ha contato sulle prospettive della civiltà occidentale nel ventesimo secolo, se consideriamo quanto grande è il numero relativo e la quantità assoluta di persone trasferite all'estero, lontano dalla loro terra, nel 1956.

10. Francis, Bacon, *Novum Organum*, Partis Secundae Summa, Aphorismus CXXIX: « *Non abs re fuerit tria hominum ambitionis genera et quasi gradus distinguere. Primum eorum qui propriam potentiam in patria sua amplificare cupiunt; quod genus vulgare est et degener. Secundum, eorum qui patriae potentiam et imperium inter Humanum Genus amplificare nituntur; illud plus certe habet dignitatis, cupiditatis haud minus. Quod si quis Humani Generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conetur, ea proculdubio ambitio (si modo ita vocanda sit) reliquis et sanior est et augustior. Hominis autem imperium in res in solis artibus et scientiis ponitur. Naturae enim non imperatur nisi parendo.* »
11. Bacon, *ibid.*, « *Status emendatio in civilibus non sine vi et perturbatione plerumque procedit; at inventa beant et beneficium deferunt absque alicuius iniuria aut tristitia.* »
12. Sprat, *op. cit.*, pp. 437-8.
13. Leonardo da Vinci in: *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, pubblicato a cura di J.P. Richter, dai manoscritti originali, II edizione, Oxford University Press, 1939, vol. II, p. 241, n. 1159.
14. Pascal, *Pensées*, n. 294 (nell'edizione a cura di Léon Brunschwicg). (ed. it.: B. Pascal, *Pensieri*, Torino, 1962, n. 301, p. 140).
15. Pascal, *op. cit.*, n. 98 (ed. it., n. 234 pp. 114-115.)
16. J. Glanvill, *The Vanity of Dogmatising*, Eversden, London 1661, pp. 127-8.
17. J. Locke, *A Letter concerning Toleration* (1689).
18. P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed., III 2396 a, s.v. *Puccius*.
19. *Ibid.*, I 327 a, s.v. *Aristote.*
20. *Ibid.*, II 1671 a, s.v. *Launoi.*
21. *Ibid.*, III 2088 a e b, s.v. *Nicolle* (cfr. 2220 a e b, s.v. *Pellisson*).
22. *Ibid.*, I 321, s.v. *Aristote.*
23. *Ibid.*, I 326-7, s.v. *Aristote.*
24. Leonardo da Vinci in: *op. cit.*, vol. II, p. 240.
25. Sprat, *op. cit.*, p. 97
26. *Ibid.*, p. 93.
27. J. Glanvill, *op. cit.* pp. 139-40.
28. Leonardo da Vinci, *op. cit.*, vol. II, p. 241, n. 1158.
29. P. Bayle, *op. cit.*, III 2187 a, s.v. *Pascal.*

NOTE AL CAPITOLO QUINDICESIMO

1. Cfr. *A Study of History*, vol. II, pp. 224-5; vol. VIII, pp. 187-8.
2. Cfr. *ibid.*, vol. VIII, p. 557, nota 5.
3. Cfr. *ibid.*, vol. VIII, p. 239-49.
4. Cfr. Capitolo undicesimo, pp. 162 sgg.

5. Cfr. il brano, tratto dalla *Storia della Royal Society*, citato al Capitolo quattordicesimo, pp. 196 sgg.
6. Cfr. il passo citato nel Capitolo undicesimo, Appendice, pp. 164-165.
7. Citato già a p. 165.
8. J. Locke, *A Letter concerning Toleration*.
9. Matteo, XIII, 46.
10. P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed., IV 2987, I *Eclaircissement*.
11. *Ibid*., II 1602 b, s.v. *Jupiter*.
12. *Ibid*., III 2635-6, s.v. *Spinoza*.
13. *Ibid*., III 1854 b e 1855 a, s.v. *Mahomet*.
14. *Ibid*., III 1859 b, s.v. *Mahomet* (cfr. III 2078 b, 2079 b, s.v. *Nestorius*).
15. *Ibid*., I 140 b, s.v. *Jean Paul Alciat*.
16. QQ... « Qui possiam vedere come metà del mondo derida l'altra metà — poiché è improbabile che i Maomettani non siano a conoscenza di tutte le barzellette che circolano sui monaci cristiani ».
17. Bayle, *op. cit*., III, 1866-7, s.v. *Mahomet*.
18. *Ibid*., III 1856 a, s.v. *Mahomet*.
19. *Ibid*., III 1856 a, s.v. *Mahomet*.

NOTE AL CAPITOLO SEDICESIMO

1. La questione è trattata dall'autore in *A Study of History*, vol. IX, pp. 3,6, 7-8.
2. Erano queste chiare indicazioni, fin dal 1956, che la dinastia reale dell'Europa occidentale, decimata e privata del potere politico, era destinata a un nuovo declino vitale su un altro terreno. La decimazione delle singole dinastie a causa delle guerre e delle rivoluzioni che hanno insanguinato gli ultimi centocinquant'anni ha dato ai pochi sopravvissuti il valore della rarità: e non è un caso che i pochi paesi in cui l'istituzione della monarchia è sopravvissuta sono stati quelli nei quali essa aveva prima perduto il potere politico. Il distacco della Corona dal potere politico sortì l'imprevisto risultato di darle un nuovo significato, quale simbolo politicamente innocuo indiscusso della solidarietà sociale che trascende le divisioni tra partiti e classi sociali. La Corona ha così acquisito nuovo ascendente sull'animo popolare; e nel 1956 sembrava quasi che almeno sei delle sette monarchie ancora esistenti in Europa dovessero diventare sempre più importanti nel nuovo ruolo di centri focali del sentimento unitario, non soltanto nell'ambito dei propri rispettivi paesi ma in tutto il mondo occidentale, compresi gli Stati non europei del *British Commonwealth* e persino negli Stati Uniti. Questo sorprendente rovesciamento del ruolo storico di una istituzione che in tempi precedenti era stata motivo di fratture e di lotta è di buon augurio per il futuro della civiltà occidentale.
3. La Repubblica delle lettere è uno Stato che ha una costituzione estremamente liberale: l'unico potere in essa riconosciuto è il potere della verità e della ragione; e sotto i loro auspici si ingaggia una guerra senza spargimento di sangue ma senza rispetto alcuno per le persone. Ogni singolo cittadino di questo dominio è sovrano e al tempo stesso soggetto alla giurisdizione esercitata da ogni altro concittadino. (P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed., I 812 a, s.v. *Catius*.)
4. Il conseguente crollo dell'egemonia linguistica e culturale francese ha interessato sia l'Asia del Sud-Ovest sia l'America Latina, fin dal 1956. In tutte e

due queste province culturali di influenza occidentale, parve sulle prime che l'inglese dovesse sostituirsi al francese ma è difficile dare per scontato che l'inglese possa farcela a colmare il divario lasciato dalla perduta egemonia del latino e che il francese è riuscito a colmare per un certo periodo ma solo parzialmente. Durante i seicento anni trascorsi dalla conquista dell'impero achemenide da parte di Alessandro il Grande fino al primo collasso subito dalla *Pax Romana* nel III secolo dell'era cristiana, la «lingua comune greca», la diffusione del dialetto attico in tutta quell'area (la cosiddetta *koinê*) esercitò la funzione di lingua franca del mondo greco-romano che si estendeva fino all'India da un lato, e alla Britannia a occidente. Anche il più cauto osservatore, vivente nella generazione in cui visse San Paolo, avrebbe osato profetizzare che, qualunque cosa il futuro potesse riservare, si poteva esser certi che la *koinê* attica sarebbe diventata nel bene e nel male la lingua comune della metà del mondo. Il fatto che questa aspettativa apparentemente ragionevole non si sia avverata, mette in guardia gli osservatori del mondo occidentalizzato del ventesimo secolo dell'era cristiana dal ritenere, che, a questa data, le prospettive di successo dell'inglese siano assicurate.

NOTE AL CAPITOLO DICIASSETTESIMO

1. Francis Bacon, *Novum Organum*, Partis Secundae Summa, Aphorismus LXXXI: «*Meta... scientiarum vera et legitima non alia est quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis*».
2. Hobbes, *Leviathan*, Parte IV, cap. 46.
3. Th. Sprat, *The History of the Royal Society*, *cit.*, pp. 117-18.
4. *Ibid.*, p. 119.
5. *Ibid.*, pp. 395-7.
6. Leonardo da Vinci, in: *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, pubblicato a cura di J.P. Richter dai manoscritti originali, II ed., Oxford University Press, 1939, n. 1155.
7. *Ibid.*, p. 241, n. 1154.
8. *Ibid.* p. 241, nn. 1160 e 1161.
9. Plinio il Vecchio, *Historia Naturalis*, 1. XVIII, 296; Palladius, *Agricoltura*, 1. VII, cap. II, 2; una ricostruzione di questa macchina, opera di Nachtweh, si trova riprodotta in: *A Roman Reformer and Inventor*, nuova versione del trattato *De Rebus Bellicis*, con la traduzione e introduzione di E.A. Thompson, Clarendon Press, Oxford 1952, fig. XIII.
10. *A Roman...*, *cit.*
11. Thompson, *op. cit.*, pp. 47-8. Il mulino ad acqua è entrato nell'uso in Italia, senza diventare però comune, nel I secolo dell'era cristiana (cfr. Plinio il Vecchio, *Historia Naturalis*, 1. XVIII, 97).
12. S. Lilley, *Men, Machines, and History*, Cobbett Press, London 1948, pp. 37-8.
13. *Ibid.*, p. 42.
14. Thompson, *op. cit.*, pp. 46-7. Thompson rileva che questo passo del *De Rebus Bellicis* non è la sola testimonianza dell'inventiva dei barbari nell'età in cui riuscirono a invadere l'impero romano. Procopio cita l'invenzione, fatta dagli unni sabiri, di un «ariete» più efficiente, perfezionato (*Le guerre di Giustiniano*, VIII, XI, 27). Zosimo (*Historiae*, VIII, XXI, 3) cita a titolo di esempio l'invenzione improvvisata di nuove zattere per attraversare il Bosforo fatta dal capo militare goto Gaina.
15. Cfr. S. Lilley, *op. cit.*, pp. 16 e 39. Esposizione più completa di queste vicen-

de di invenzioni tecniche si trova in: Lefebvre de Noettes, *L'attelage; le cheval de selle, à travers les âges*, Picard, Paris, 1931, 2 voll., testo e illustrazioni; cfr., in particolare, il testo alle pagine: 3-5, 9-20, 121-135.

16. Per una più profonda esposizione di questo argomento, cfr. *A Study of History*, vol. IV, pp. 439-445.
17. Non è forse insensato avanzare l'ipotesi che, nella Francia dell'undicesimo secolo, fosse ancora in uso in luoghi la cui denominazione Sermaises, *alias* Sermaize, *alias* Salmaise testimonia che i loro abitanti sono i discendenti degli Alani sarmatici insediatisi in Gallia dal V secolo.
18. La forma a aquilone è la forma più razionale dello scudo atto a proteggere il corpo umano, che ha la forma di una pera. Lo scudo rotondo sarebbe uno strumento razionale di difesa se il corpo umano fosse foggiato a forma di mela, ma così non è. Per coprire e proteggere il corpo in tutta la sua lunghezza — dalle spalle alle caviglie — lo scudo rotondo dovrebbe avere dimensioni e peso proibitivi, e almeno la metà della sua superficie sarebbe superflua, perché fuoriuscirebbe dal corpo in modo eccessivo da entrambi i lati. D'altro canto, però, lo scudo rotondo, piccolo, leggero e maneggevole, qual è il tipico scudo originale sarmatico dell'armatura del catafratto, protegge al massimo il petto e il volto.
19. L'adozione simultanea, nella cristianità occidentale del quattordicesimo secolo, dell'arco lungo gallese e delle armi da fuoco importate dalla Cina ha il corrispettivo nell'invenzione simultanea del *clipper* e della nave a vapore realizzate dall'Occidente nel diciannovesimo secolo. Il fucile, come la nave a vapore, rappresentò un punto di partenza completamente nuovo; l'arco lungo come il *clipper* erano un tentativo di raggiungere la maggior efficienza, offerta dal nuovo punto di partenza, sistema alternativo di perfezionare uno strumento antico e ben noto.
20. Uno psicologo riuscirebbe forse a mettere in luce la connessione psicologica che esiste tra l'abbandono dell'armatura protettiva del corpo avvenuta in Occidente negli ultimi decenni del diciassettesimo secolo e il rifiuto, verificatosi negli stessi luoghi e nello stesso periodo, dell'intolleranza religiosa. Pare che l'uomo occidentale si sia reso conto ad un tempo che la corazza non era una reale difesa contro le pallottole, e nello stesso momento in cui intuì che i dogmi non rappresentavano una protezione efficace dalle scoperte della scienza empirica. Negli eserciti occidentali tardo-moderni, tuttavia si continuò a indossare l'armatura in uso nel quindicesimo secolo nelle gallerie sotterranee, quale equipaggiamento dei genieri e dei minatori, fino all'epoca delle guerre napoleoniche. In alcuni eserciti occidentali una piccola placca a forma di mezzaluna, rappresentante una gorgiera e sospesa attorno al collo con una elegante catena continuò fin dopo la prima guerra mondiale a esser portata come distintivo dagli ufficiali.
21. Cfr. Lilley, *op. cit.*, pp. 40-1.
22. Nel Capitolo undicesimo, pp. 156-57.
23. « È sorprendente che la Spagna non abbia ancora prodotto scrittori i quali affermino fiduciosamente di sapere, per via di Rivelazione, che Dio Padre, consapevole per lunga esperienza dell'infinita capacità della Vergine Maria e dell'eccellente uso da lei fatto del potere di cui Egli L'ha investita, ha deciso di abdicare dal dominio dell'universo, e che il Figliolo, convinto di non poter trovare migliore esempio da seguire, ha preso la stessa decisione — con la conseguenza che, dopo che lo Spirito Santo, che sempre conforma Se stesso alla volontà delle due Persone dalle quali procede, ha dato la Sua approvazione a questo ammirevole proposito, l'intera Trinità ha affidato il governo

del mondo nelle mani della Vergine Maria, e le due cerimonie, quella dell'abdicazione e quella della traslazione dei poteri, si sono svolte con tutta la dovuta solennità alla presenza di tutti i cori angelici; inoltre, che si è redatto l'attento e autentico verbale degli avvenimenti, e che, da questo giorno in poi, Dio non ha mai più interferito in nulla ma per ogni e qualunque incombenza agisca sotto la tutela di Maria; che questi ordini sono stati trasmessi a molti angeli perché li notifichino alla Terra e spieghino questo mutato corso di governo, affinché il genere umano possa sapere a chi, e in quale forma, si debba rivolgere in futuro nelle proprie preghiere, e che essi uomini non debbano più rivolgersi a Dio, poiché Egli ha dichiarato Se stesso, con Suo proprio decreto, *emeritus* e *rude donatus*; e che dunque d'ora in poi non dovranno rivolgersi alla Vergine Maria nella Sua funzione di mediatrice o di regina in subordine, serva di Dio anche se Regina degli uomini, ma quale sovrana e imperatrice assoluta di ogni cosa. È sorprendente, dico, che questa stravaganza, sia ancora in grembo al futuro.» (P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed., I 98 a e b, s.v. *Agreda.*)

24. Cfr. Capitolo quattordicesimo, pp. 196 sgg.
25. Cfr. *Avvertenze dell'autore*. Il luogo di pubblicazione è Oxford, editore Hall.
26. P. 5.
27. P. 78.
28. F. Bacon, *Novum Organum*, Partis Secundae Summa, Aphorismus CXXIX, citato qui nella nota 10 al Capitolo quattordicesimo, p. 340.
29. *Ibid.*, Aphorismus CXXIX: «*Recuperet modo genus Humanum jus suum in Naturam quod ei ex dotatione divina competit, et detur ei copia: usum vero recta ratio et sana religio gubernabit*».
30. R. Descartes, *Discours de la Méthode*, Parte VI.
31. J. Glanvill, *The Vanity of Dogmatising*, Eversden, London 1661, p. 178.
32. Th. Sprat, *The History of the Royal Society...*, Martyn, London 1667, p. 327.
33. *Ibid.*, p. 83.
34. Questa franca espressione («*Knavish tricks*») si può ritrovare nell'inno nazionale britannico.

NOTE AL CAPITOLO DICIOTTESIMO

1. Nel Capitolo quattordicesimo, pp. 197 segg.
2. Cfr. l'Appendice a questo capitolo, pp. 262 sgg.
3. Cfr. l'Appendice a questo capitolo, pp. 265 sgg.
4. Quinto Aurelio Simmaco nella sua controversia con s. Ambrogio.
5. John Locke, *A Letter concerning Toleration*(1689).
6. P. Bayle, *Dictionnaire*, III ed., I 543 b, s.v. *Bèze.*
7. *Ibid.*, II 1585 b, s.v. *Julius.*
8. *Ibid.*, I 169 b e 170 b, s.v. *Alting (Henri)* e *Alting (Jacques).*
9. *Ibid.*, I 100 a, s.v. *Agricola (George).*
10. *Ibid.*, I 182 a, s.v. *Amyraut.*
11. Locke, *op. cit.*
12. Bayle, *op. cit.*, II 1304 b, s.v. *Grégoire I.*
13. *Ibid.*, II, 1622 b, s.v. *Koornhert.*
14. *Ibid.*, III 2079 a, s.v. *Nestorius.*
15. *Ibid.*, II 1090 b, s.v. *Eppendorf* (cfr. II 1403 a, s.v. *Heidanus*).
16. *Ibid.*, I 534 b, s.v. *Berquin.*
17. Locke, *op. cit.*

18. *Ibid.*
19. Sprat, *op. cit.*, p. 63.
20. *Ibid.*, p. 47.
21. Bayle, *op. cit.* II 1020 a e b, s.v. *Drélincourt.*
22. *Ibid.*, II 1028 a, s.v. *Drusius.*
23. *Ibid.*, III 2596 b, s.v. *Synergistes.*
24. *Ibid.*, III 2058 a e b, s.v. *Navarre (Marguérite de Valois, Reine de, soeur de François I).*
25. *Ibid.*, II 1325 b, s.v. *Grotius.*
26. Bayle, *op. cit.*, II 1481 a, s.v. *Hobbes.*
27. *Ibid.*, I 69 b, s.v. *Acosta.*

NOTE AL CAPITOLO DICIANNOVESIMO

1. *Ex.*, XIII, 21-2.
2. Giovanni, I, 9.
3. Cfr. Capitolo ottavo , pp. 118 sgg.
4. Cfr. *Rom.* XIV; *I Cor.* VIII.
5. Capitolo nono, pp. 132 e 136 sgg.
6. Nella pratica lo *hīnayāna* come anche il *mahāyāna* ha fatto molta strada sulla via che conduce al teismo, che è incompatibile con la dottrina del Buddha.
7. Cfr. Cap. secondo, p. 36, Cap. quinto, pp. 75-76, Cap. sesto, p. 89 sgg.; e il Cap. ventesimo, pp. 299 sgg.
8. Questa differenza di obiettivo che distingue la scuola buddhista di tradizione *hīnayāna* dalle altre sei religioni superiori non si ritrova come differenza qualificante nel comportamento. Le norme di condotta sono analoghe. In quest'ambito i seguaci del buddhismo *hīnayāna* si conformano non soltanto con il buddhismo di scuola *mahāyāna*, ma con i fedeli delle altre cinque religioni superiori oggi esistenti.
9. Cfr. Cap. secondo, nota 1.
10. *Mic.* VII, 18.
11. *Fil.*, II 5-8, cit. nel Capitolo sesto, p. 98 sg.
12. Giovanni, IV, 21.
13. Hab., II 14. Cp. Isaia XI, 9.
14. Giovanni, IV, 24.
15. Cfr. ad esempio Erodoto, l. III, cap. 38.
16. Marco, II, 27.
17. Giovanni, XII, 24; *I Cor.* XV, 35-8.
18. Giovanni, I, 18 e *I lettera*, IV, 12.
19. Goethe, *Faust*, 12104.
20. *Ibid.*, 12108-9.
21. Cfr. Capitolo nono, pp. 134 sgg.
22. Goethe, *Faust*, 12110-11.
23. Capitolo nono, p. 128.
24. Giovanni, III, 8.

NOTE AL CAPITOLO VENTESIMO

1. Cfr. Capitolo diciassettesimo, pp. 244-45 e Capitolo diciottesimo, pp. 252-59.
2. Pope, *An Essay on Man*, ep. II, riga 2.

3. *Rom.*, VII, 22-3.
4. Pascal, *Pensées*, n. 412 nell'adattamento di Léon Brunschwicg.
5. Thomas Browne, *Religio Medici*, parte I, sezione 34.
6. Pascal, *Pensées*, nn. 416 e 443, e, in generale, nn. 397, 423, e 431-3.
7. *Ibid.*, n. 397.
8. *Ibid.*, n. 398.
9. *Ibid.*, n. 399.
10. *Ibid.*, n. 416.
11. *Ibid.*, n. 417.
12. *Ibid.*, n. 420.
13. Cfr. Capitolo diciannovesimo pp. 284 sgg.
14. Cfr. Capitolo quinto, pp. 76 sgg.
15. Pascal, *Pensées*, n. 433.
16. Cfr. Capitolo quinto, pp. 76 sgg.
17. *Ibid.*, p. 77.
18. Cfr. Capitolo sesto, p. 98 sg., e Capitolo diciannovesimo, p. 287.
19. «*Deus est mortali juvare mortalem*» (filosofo anonimo citato da Plinio il Vecchio *Historia Naturalis*, 1. II, cap. 7 [5] 18.)
20. Giovanni, IV, 7, 10, 12, 16.
21. Luca, XVIII, 9.
22. Giovanni, XIV, 6.
23. *I Cor.* XIII, 9 e II.
24. Giovanni, I.
25. Simmaco, citato nel Capitolo diciottesimo, p. 260.
26. Matteo, VII, 20.
27. *I Cor.* XIII, 8.

INDICE ANALITICO

SOMMARIO

PARTE SECONDA
LA RELIGIONE IN UN MONDO CHE SI VA MODELLANDO A SOMIGLIANZA DELL'OCCIDENTE